

Pahuus uskon ja järjen ongelmana
Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjoissa

Sampo Nieminen
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Marraskuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution -
Tekijä – Författare Sampo Nieminen		
Työn nimi – Arbetets titel Pahuus uskon ja järjen ongelmana <i>Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjoissa</i>		
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum 8.11.2020	Sivumäärä – Sidoantal 121
Tiivistelmä – Referat <p>Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustama usko on ilmaistu <i>Yksimielisyyden kirjaan</i> (<i>Liber Concordiae</i>, LC, 1580) kootuissa tunnustuskirjoissa. Ne koottiin Martin Lutherin aikaansaaman reformaation seurauksena selittämään Raamattua ja sen evankelista tulkintaa. Lutherin teologian ytimessä on puolestaan käsitys Jumalan absoluuttisesta eli ulkoisista ehdoista riippumattomasta hyvyydestä. Tämä oletus vaikuttaa kuitenkin johtavan loogisesti suoraan pahan ongelmaan. Koska absoluuttinen hyvyys tulisi maksimoida, Jumalan kaikkivoipuus ja hyvyys eivät vaikuta sopivan yhteen pahuuden olemassaolon kanssa. Näin uskon ja järjen suhde ongelman ratkaisemisessa nousee keskeiseen asemaan. Tässä tutkielmassa tarkastellaankin, miten luterilainen teologia ja erityisesti kirkon tunnustuskirjat käsittävät pahuuden uskon ja järjen ongelmana.</p> <p>Systemaattisen analyysin perusteella tunnustuskirjojen pahuustulkintaa ohjaa Lutherin ja sittemmin myös Wittenbergin yliopiston painottama Jumalan Sanan teologia. Sen mukaan Jumalan toiminta maailmassa on puhetta, jonka sisältönä on Jumalan ikuinen Sana eli Jeesus Kristus. Sanallaan hyvä Jumala luo ja ylläpitää kaiken näkyvän ja näkymättömän. Kaikki luotu on siten ollut alun perin hyvää. Pahuus on siis jumalattomuuden ja ei-olemisen alakäsite. Se on hyvyyden puutetta. Pahuuden tunnistamista tunnustuskirjoissa kuvataan taas Lutherin ristien teologialla. Sen mukaan Jumalan Sana kohtaa ihmisen inkarnoituaan eli lihaksi tullessaan. Tämä tapahtuu Jeesuksen Kristuksen elämässä ja sovitustyössä, sakramenteissa sekä Raamatun sanan saarnassa. Näin Jumala ilmoittaa ihmiselle pahuudelta pelastumisesta vain ulkoisen, objektiivisesti havaittavan sanan kautta. Pelastussanoma on kuitenkin otettava vastaan sisäisesti, sanan Pyhän Hengen voimalla synnyttämän omakoh- taisen katumuksen ja uskon kautta.</p> <p>Jumalan Sanan ja ristien teologiat kohtaavat tunnustuskirjoissa kielen tasolla. Pyhän Hengen ilmoituksena Raamattu on Jumalan Sanan kieltä, joka kuvaa Jumalan paradoksaalista ja logiikan tuonpuoleista todellisuutta. Vastaavasti Raamattua tutkiva teologia on uskon kautta Jumalan Sanan jumalalliseksi avartamaa ihmiskieltä. Filosofia ja siten myös inhimillistä järkeä hyödyntävä logiikka sen sijaan määrittää vain maalliseksi ihmiskieleksi. Lutheria seuraten tunnustuskirjat siis erottavat uskon ja järjen toisistaan. Tämä fideistinen tulkinta purkaa pahan ongelman rajoittamalla logiikan käyttöalaa. Samalla tosin rajoitetaan myös uskontokeskustelua, sillä teologista kokonaissanomaa ei voida perustella ulkopuolisille.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Pahuus, usko, järki, evankelis-luterilainen kirkko, tunnustuskirjat, luterilaisuus, synty, tahdonvapaus		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Pahuus uskon ja järjen ongelmana

Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjoissa

Sisällys

1. Johdanto	4
1.1. Tausta	4
1.2. Tutkimuskysymys	6
1.3. Tutkielman sisältö	7
2. Pahuus uskon ja järjen ongelmana	9
2.1. Pahan ongelma	9
2.2. Teologian ja filosofian suhde antiikista 1200-luvulle	12
2.3. Aristotelismi tuo järjen etualalle	15
2.4. Tommaso d'Aquino sovittaa uskon ja järjen	17
3. Pahuus Martin Lutherin teologiassa	21
3.1. Lutherin käsitys teologiasta	21
3.2. Lutherin käsitys pahuudesta	30
4. Augsburgin tunnustus	42
4.1. Pahuus jumalattomuutena	43
4.2. Usko ja sakramentit armon välittäjinä	45
4.3. Pahojen ikuinen vastuu tahdostaan	47
5. Augsburgin tunnustuksen puolustus	53
5.1. Perisynti puutteena ja himona	54
5.2. Vanhurskauttaminen hyvityksen kautta	56
5.3. Pahuudesta parantuminen uskon ja Sanan kautta	58
5.4. Järjen, tahdon ja filosofian inhimillinen yhteys	60
5.5. Tahdon valinta Augustinukseen verrattuna	63
6. Vähä ja Iso katekismus	65
6.1. Kymmenen käskyä kertoo sairauden	67
6.2. Apostolinen uskontunnustus kertoo lääkkeen	72
6.3. Isä meidän -rukous auttaa nauttimaan lääkkeen	74
6.4. Kaste lääkkeenä	78
6.5. Ehtoollinen lääkkeenä	81
6.6. Kehotus ripittäytyä Jumalan toimintana	82
7. Schmalkaldenin opinkohdat	85
7.1. Vanhurskauttaminen pahuuden vastustajana	88
7.2. Perisynti pahuuden ja sovituksen ilmentymänä	90
8. Yksimielisyyden ohje	93
8.1. Pahuus perisyntiopissa	99
8.2. Syyllisyys pahuudesta tahdonvapauden opissa	102
8.3. Pahuus järjen haasteena ennalta valinnan opissa	104
8.4. Pahuuden alkuperä uskon ja järjen ongelmana	107
9. Johtopäätökset	109
Lähteet ja kirjallisuus	117
Lyhenteet	117
Lähteet ja apuneuvot	117
Kirjallisuus	117

1. Johdanto

1.1. Tausta

Martin Lutherin teologian ytimenä on pidetty halua erottaa Jumalan vanhurskaus ja ihmisen vanhurskaus jyrkästi toisistaan.¹ Jumalan vanhurskaus sellaisenaan on otettava annettuna, Jumalan lahjaksi antaman uskon kautta.² Ihmisen vanhurskaus sellaisenaan on puolestaan omiin tekoihin nojaavaa omavanhurskautta, joka tähtää turhaan Jumalan lain täyttämiseen.³ Vain Kristukseen uskova voi siis olla todella vanhurskas, koska aito vanhurskaus on ihmisen ulkopuolelta tulevaa Kristuksen vanhurskautta.⁴ Kristitty onkin samanaikaisesti sekä syntinen että vanhurskas.⁵

Tämä erottelu korostaa yhtäältä Jumalan absoluuttista hyvyyttä ja toisaalta ihmisen turmeltuneisuutta ja havaittavan todellisuuden vajavaisuutta. Jumalan hyvyys on rajoittamaton eikä riipu mistään ulkoisista ehdoista. Ihmisen hyvyys sen sijaan on pelkkää kuvitelmaa. Saatanan ja ihmisen vuoksi koko luomakunta on päinvastoin synnin vallassa. Tästä synnistä Jumalan laki langettaa ihmiselle ikuisen rangaistuksen eli tuomitsee hänet kadotukseen. Kadotukselta hänet voi pelastaa vain Jumalan armo Kristuksen sovituksen tähden. Kaikki ansio pelastuksesta kuuluu siis Jumalalle, kun taas syyllisyys kuuluu ihmiselle ja Saatanalle.⁶

Tällainen oppi näyttää kuitenkin johtavan suoraan pahan ongelmaan: kuinka äärettömän hyvä, viisas, kaikkivoipa ja kaikkitietävä Jumala voi sallia kärsimyksen tässä tai tuonpuoleisessa todellisuudessa?⁷ Jos oletetaan absoluuttinen hyvyys ja samalla absoluuttinen kriteeri oikealle ja väärälle, tuntuisi luonnolliselta makkimoida tällainen hyvyys. Kaikkivoivan Jumalan ei luulisi joutuvan tasapainottelemaan hyvän ja pahan välillä, vaan kitkevän kaiken pahuuden. Miksi antaa tilaa lankeemukselle, jos kykenee luomaan täydellisen valtakunnan? Ja miksi luoda

¹ Lopes Pereira 2012, 229–230, 233–235. Suomen kielen sana ”vanhurskaus” ja siihen liittyvien sanojen joukko ovat yhdessä käännös heprean kielen sanaperheestä *šdq*. Tämän sanaperheen eli sanueen yhteisen sanajuuren *šdq* perusmerkitys on ”oikea”. Sanueen omin merkitys, jota ei ole millään muulla heprean kielen sanaperheellä, on puolestaan ”syyttömänä oikeassa oleminen”. (Palola 2011, 99.) Tässä työssä vanhurskaudella tarkoitetaan siksi syyttömänä oikeassa olemista.

² Koivisto 2012, 116, 155; Lopes Pereira 2012, 229–230, 235, 339–340.

³ Koivisto 2012, 116; Lopes Pereira 2012, 339–340.

⁴ Lopes Pereira 2012, 229–230, 233–235, 340.

⁵ Koivisto 2012, 149; Lopes Pereira 2012, 266.

⁶ Vrt. DK I, 22–26; II, 26–28; AS III, I, 1–11; II, 1–4; VIII, 5.

⁷ Larrimore 2001, xviii–xix, xxii. Käytännössä Jumalan kaikkitietävyys ja viisaus luetaan pahan ongelman kysymyksenasettelussa usein kaikkivoipuuden alle tai jätetään kokonaan huomioita. Kaikkivoipuus eli omnipotenssi (lat. *omni potens*) ymmärretään tässä yhteydessä kyvyksi tehdä mitä tahansa. Koska pahan ongelma pyritään kuitenkin yleensä esittämään argumenttina, kaikkivoipuus ei sen yhteydessä sisällä kykyä rikkoa logiikan sääntöjä.

mitään, jos tietää sen johtavan lankeemukseen? Oletus Jumalan absoluuttisesta hyvyydestä vaikuttaa näin asettavan koko pelastushistorian kyseenalaiseksi.

Jussi Koivisto on tutkinut väitöskirjassaan Lutherin käsitystä pahuudesta. Koiviston mukaan Luther oli itsekin tietoinen hänen raamatuntulkintansa ja pahan ongelman välisestä loogisesta yhteydestä. Luther vetosi kuitenkin tässäkin tilanteessa Jumalan vanhurskauden ja ihmisen vanhurskauden väliseen eroon. Hänen mielestään vajavainen ihminen ei kykene ymmärtämään Jumalan viisautta tai muitakaan ominaisuuksia.⁸ Jumala on piilottanut osan itsestään ihmisten ymmärrykseltä.⁹ Lutherille Jumalan hyvyys onkin ennen kaikkea ontologista eli koskee ensisijaisesti olemassaoloa. Etiikka ja syy-yhteydet olivat hänelle vasta toissijaisia tutkimus- tai väittelymotiiveja. Tässä elämässä on hänen mukaansa vain uskottava, että Jumala osoittautuu tulevassa täyttymyksessä täydellisen vanhurskaaksi.¹⁰

Koivisto myös vertaa Lutherin käsitystä *Yksimielisyyden ohjeeseen* (1577), johon sisältyy luterilaisista tunnustuskirjoista viimeisin ja kattavin perisyntiopin selitys.¹¹ Sen mukaan ihminen ei voi syyttää pahuudesta Jumalaa, vaan pahan alkuperä on Perkele eli Saatana. Olennaista ihmiselle ei ole pahuuden alkuperän systemaattinen ymmärtäminen vaan Jumalan hyvyyteen uskomisen. Pahan salliminen kuuluu hyvän Jumalan suunnitelmaan, jonka tarkoitus on valittujen pelastaminen ja Hänen oman kunniansa kirkastaminen. Tämän perusteella Koivisto pääättelee, että Lutherin ja *Yksimielisyyden ohjeen* näkemykset vastaavat toisiaan.¹² Niiden historiallisen merkittävyyden vuoksi hän myös katsoo niiden edustavan

⁸ Koivisto 2012, 110, 156–157.

⁹ Koivisto 2012, 150, 155.

¹⁰ Koivisto 2012, 112–113, 137, 156–157.

¹¹ Koivisto 2012, 113. Perisynti tai kirjaimellisemmin alkusynti (lat. *originale peccatum*) on termi, jolla kirkkoisä Aurelius Augustinus selitti Genesiksen kolmatta lukua. Latinankielisten kirkkoisien oppimuotoiluihin pohjautuen hän esitti, että synti sai alkunsa ja periytyi ihmisluontoon Aatamin rikkomuksesta Edenin puutarhassa. Ihmiseen biologisesti periytyvä taipumus syntiin on itsessään synti ja aiheuttaa syyllisyyden Jumalan edessä. Tästä rangaistavasta syyllisyydestä Augustinus käytti termiä alkusyyllisyys (lat. *originalis reatus*). (Lopes Pereira 2012, 23n3; Toews 2013, 74.) Hänen mukaansa alkusynti aiheutti kaiken luomakunnan pahuuden – kärsimyksen, korruption ja kuoleman. (Lopes Pereira 2012, 45.) Augustinuksen oppimuotoilujen suosion myötä perisyntiopin virallistaminen lännen kirkon uskontunnustuksiin alkoi Orangen kirkolliskokouksessa vuonna 529. (Toews 2013, 72, 86.) Luther seurasi Augustinuksen perisyntiöpetusta ja korosti vielä selkeämmin, että synnin lähteenä perisynti on itsessään synti. (Lopes Pereira 2012, 264–267.) Tämä radikaali opetus päättyi lopulta myös luterilaisiin tunnustuskirjoihin. (CA II; Apol. II; AS III, I; FC-SD I.)

¹² FC-SD I, 7–8; FC-SD XI, 6–7; Koivisto 2012, 124–125. *Yksimielisyyden ohjeen* saksankielinen alkuteksti käyttää Saatanasta nimeä ”Teufel”. (BSELK 1979, 847; BSELK 2014, 1322.) Latinankielisessä tekstissä käytetään sekä heprealaisperäistä nimeä ”Satān” että kreikkalaisperäistä nimeä ”Diabolus”. (BSELK 1979, 847; BSELK 2014, 1323.) Tunnustuskirjojen suomenkielinen käännös käyttää puolestaan sanoja ”Perkele” ja ”Saatana” toistensa synonyymeina. Sanan ”Perkele” alkuperä ei kuitenkaan pohjautu suoraan Raamattuun. Tässä tutkielmassa käännössanana käytetäänkin jatkossa yksinomaan sanaa ”Saatana”. Poikkeuksena ovat suorat lainaukset, joissa on säilytetty suomenkielisen käännöksen sanavalinnat.

riittävän kattavasti varhaisen luterilaisuuden syntiinlankeemustulkintaa.¹³ Siinä langenneen ihmisen ymmärrystä ja järkeä pidetään hengellisesti sokeina.¹⁴

Epäselväksi kuitenkin jää, tuleeko järkeä silti käyttää Raamatun ja Jumalan tahdon tulkitsemiseen. Onko Raamatun hermeneutiikassa kyse Pyhän Hengen toiminnasta, jota tiede ei voi tutkia? Vai rajaako luterilainen teologia inhimillisen järjen käytön Raamatun tulkitsemiseen, jolloin Raamatun arviointi jätetään uskon asiaksi? Voiko siis yksittäisiä Raamatun lauseita tulkita logiikan avulla, mutta Raamatun kokonaissanomaa ei? Entä millaiseen uskonnonfilosofiaan luterilaisen teologian käsitys logiikasta ja järjestä sekä niiden käyttöalueesta lopulta perustuu? Ja miten nämä kysymykset suhteutuvat pahan ongelmaan itseensä? Tuleeko teologista pahan ongelmaa pitää korkeintaan näennäisenä ristiriitana? Vai onko paradoksaalisuus olennainen osa Jumalan todellisuutta?

Näihin kysymyksiin vastaamisessa voidaan soveltaa Dennis Dale Bielfeldtin väitöskirjaa *Luther, Logic, and Language-games*. Siinä tutkitaan teologisen kielen merkitystä sekä tämän merkityksen mahdollistavia ehtoja Lutherin kirjoituksissa. Tutkimuksensa perusteella Bielfeldt myös hahmottelee lopuksi semanttisen mallin Lutherin teologiakäsityksestä.¹⁵ Bielfeldtin tutkimus keskittyy tosin vain Lutherin kirjoituksiin, eikä kohdistu lainkaan Lutherin käsitykseen pahuudesta. Luterilaisen teologian pahuuskäsityksen suhteuttaminen uskon ja järjen ongelmaan edellyttääkin laajempaa lähdeaineistoa.

Luonnollinen lähtökohta lähdeaineston rajaamiselle ovat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat, sillä niissä ilmaistaan kirkon tunnustama usko. Siten esimerkiksi jokaisen luterilaisen kirkon papiksi vihittävän on sitouduttava pappislupauksessaan niiden opetukseen.¹⁶ Lähdemateriaalin rajauksella ei kuitenkaan oteta kantaa siihen, tulisiko luterilaisessa teologiassa painottaa enemmän Lutherin kirjoituksia vai luterilaisia tunnustuskirjoja. Tällainen kannanotto ei edes olisi mielekäs, koska sekä Luther että tunnustuskirjat pitävät Raamattua ylimpänä arviointikriteerinä.

1.2. Tutkimuskysymys

Tämän tutkielman tehtävänä on tarkastella pahuutta uskon ja järjen ongelmana Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjoissa. Aiheen ja sen tutkimushistorian laajuuden vuoksi analyysia pohjustetaan käsittelemällä pääpiirteittäin

¹³ Koivisto 2012, 98.

¹⁴ Vrt. FC-Ep. II; FC-SD XI, 89–93; Koivisto 2012, 110, 149.

¹⁵ Bielfeldt 1987, 1, 16, 277–279.

¹⁶ Kirkon tunnustamasta uskosta ks. KJ 1 § 1; pappislupauksesta ks. KJ 5 § 6.

lähteitä edeltävää tulkintahistoriaa. Näin pyritään tekemään oikeutta paitsi lähteille, myös itse tutkielman teemalle. Pahuus uskon ja järjen ongelmana on merkittävä osa niin teologian kuin filosofiankin historiaa. Tämä historia etenee todellisuuden tavoin aikajärjestyksessä. Siksi pahuutta uskon ja järjen ongelmana on perusteltua tutkia kronologisesti. Näin saadaan parempi kokonaiskuva tunnustuskirjojen tulkinnan perustaksi.

Tutkimuskysymys jakautuu uskon ja järjen suhdetta koskeviin kysymyksiin, joita analysoidaan pahuuden käsitteen kontekstissa. Näitä ovat pahan ongelman ohella teologian ja filosofian, järjen ja logiikan, järjen ja Jumalan olemuksen sekä uskon ja tiedon suhteet. Lisäksi pyritään selvittämään tunnustuskirjojen kantaa Jumalan ilmoituksen järjelle mahdollisesti asettamiin rajoihin. Pitääkö Raamattu ajatella loogisena ja selittää Raamatussa havaitut ristiriidat perisyntien aiheuttamina virheellisinä tulkintoina? Ilmoittaako Jumala tarkoituksellisesti itsestään paradoksaalisesti, jotta vain Jumalan edessä nöyrät hyväksyisivät ilmoituksen? Vai onko Raamatun tulkintaa arvioitava logiikan avulla, jolloin ristiriidat kertovat joko virheellisestä tulkinnasta tai virheellisestä Raamatusta?

Vertaileva selvitys rikastuttaisi epäilemättä tutkimuskysymyksen tarkastelua. Esimerkiksi vaihtoehtoisten pahan ongelman ratkaisuyritysten vertailu monipuolistaisi näkökulmia todellisuuden selittämiseen ja hyvyyden oikeuttamiseen. Vastaavasti erilaisten uskon ja järjen suhteuttamismallien vertailu auttaisi paremmin hahmottamaan näkemyksiä logiikan käyttöalasta. Samalla näiden teemojen vertailevan tarkastelun voisi olettaa avaavan uusia jatkokysymyksiä. Tämän työn laajuuden puitteissa tällainen vertaileva tutkimus rajataan kuitenkin pois.

1.3. Tutkielman sisältö

Tutkielmassa tarkastellaan erityisesti reformaation myötä syntyneitä luterilaisia tunnustuskirjoja. Näistä keskeisin on *Augsburgin tunnustus* (CA, 1530). Lisäksi analysoidaan *Augsburgin tunnustuksen puolustusta* (Apol., 1531), *Vähää katekismusta* (KK, 1529), *Isoa katekismusta* (DK, 1529), *Schmalkaldenin opinkohtia* (AS, 1537) sekä *Yksimielisyyden ohjetta* (FC, 1577). Sen sijaan muut tunnustuskirjat eli *Paavin valta ja johtoasema* sekä kolme vanhan kirkon tunnustusta rajataan tutkielman ulkopuolelle. Ne eivät käsittele tutkielman aihetta. Analysoitavia kirjoja tutkitaan kuitenkin omina kokonaisuuksinaan aiheperusteisen jaon sijaan, jotta yksittäisen tekstianalyysin suhde kokonaisanalyysiin jäisi läpinäkyväksi.

Tutkielman menetelmänä on systemaattinen analyysi. Tunnustuskirjoissa esiintyviä käsitteitä, väitteitä ja väitteiden perusteluja sekä kirjoittajien taustaole-

tuksia pyritään analysoimaan järjestelmällisesti. Tavoitteena on selvittää kunkin tekstin käsityskokonaisuus, sen rakenneosat, rakenneosien suhteet sekä teologiset ja loogiset edellytykset. Käsityskokonaisuudella tai käsitysjärjestelmällä tarkoitetaan tässä työssä pahuuskäsitystä, jossa käsitteet ja niillä muodostetut väitteet muodostavat rakenteellisen kokonaisuuden. Samalla tarkoituksena on tutkia, millaisia tätä käsitysrakennetta ohjaavia teologisia periaatteita tunnustuskirjoissa on.

Päälähteenä on suomenkielinen *Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat* vuodelta 1998 (painovuosi, alkuperäinen julkaisuvuosi 1990). Tutkielmassa käytetään myös sen pohjatekstiä, kriittisen tunnustuskirjojen laitoksen *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 8. painosta (1979).¹⁷ Niin ikään käytetään kyseisen laitoksen uudistettua versiota (2014).¹⁸ *Yksimielisyyden kirjan* (LC, 1580) historiallisen kontekstin selkeyttämiseksi hyödynnetään teosta *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord* (2012).¹⁹ Lutherin teologian kartoittamisessa hyödynnetään puolestaan Dennis Dale Bielfeldtin, Jairzinho Lopes Pereiran ja Jussi Koiviston väitöskirjoja. Heistä Bielfeldt perehtyy Lutherin kielikäsitukseen, Pereira Lutherin perisynti- ja vanhurskauttamisoppiin ja Koivisto Lutherin käsitykseen pahuuden väistämättömyydestä.²⁰

Tutkielmassa on yhdeksän lukua, joista varsinaisia analyysilukuja on viisi. Johdannon (luku 1) jälkeen perehdytään tutkielman teemaan eli pahuuteen uskon ja järjen ongelmana (luku 2). Samalla käydään läpi reformaatiota edeltäneitä aiheen länsimaisen käsittelyn merkkipaaluja. Varsinaiseen analyysiin johdattaa luku 3, jossa tutkitaan Martin Lutherin käsitystä teologiasta ja pahuudesta. Analyysiluvuista ensimmäinen (luku 4) keskittyy *Augsburgin tunnustukseen* ja toinen (luku 5) *Apologiaan* eli *Augsburgin tunnustuksen puolustukseen*. Kuudes ja seitsemäs luku käsittelevät Martin Lutherin kirjoittamia tunnustuskirjoja, joita ovat *Vähä* ja *Iso katekismus* sekä *Schmalkaldenin opinkohdat*. Viimeisessä analyysiluvussa (luku 8) puolestaan paneudutaan *Yksimielisyyden ohjeeseen*. Analyysin apuna kussakin luvussa käsitellään tutkittavien aiheiden ja lähteiden historiallista taustaa. Analyysi sinänsä rakentuu tutkimuskysymykseen kuuluvien apukysymysten mukaan. Lopuksi luvussa 9 muodostetaan tutkimuskysymykseen liittyvät johtopäätökset. Lisäksi esitetään työn aikana heränneet jatkokysymykset.

¹⁷ BSELK 1979; Tunnustuskirjat 1998, 654.

¹⁸ BSELK 2014. Suomenkielisiä tunnustuskirjoja lainattaessa tässä tutkielmassa viitataan tunnustuskirjojen laitosten vastaavaan kohtaan. Samalla alaviitteisiin merkitään alkukieliset eli saksan- tai latinankieliset lainaukset, jotka on otettu vuoden 2014 laitoksesta.

¹⁹ Arand et al. 2012, 281.

²⁰ Bielfeldt 1987, 1, 16, 277–279; Koivisto 2012, 12–13; Lopes Pereira 2012, 3–5.

2. Pahuus uskon ja järjen ongelmana

2.1. Pahan ongelma

Pahan ongelma muotoillaan usein trilemmaksi eli kolmois-olettamukseksi, jossa kolme oikeaksi oletettua väittämää tuottavat yhdessä paradoksin. Monoteistisissa uskonnoissa pahan ongelman olettamukset ovat Jumalan hyvyys, Jumalan kaikkivoipuus sekä pahuuden olemassaolo.²¹ Jos Jumala on hyvä, pahuuden olemassaolo vaikuttaa kyseenalaistavan Hänen kaikkivoipuutensa. Jos Jumala on kaikkivoipa, pahuuden olemassaolo vaikuttaa kyseenalaistavan Hänen hyvyytensä. Ja jos taas Jumala on sekä hyvä että kaikkivoipa, pahuuden olemassaolo vaikuttaa kyseenalaistuvan.²² Kolmesta väittämästä vain kaksi vaikuttaa olevan mahdollista hyväksyä samanaikaisesti. Ellei siis trilemmaa osoiteta virheelliseksi, ainakin yksi oikeaksi oletetuista väittämistä on kyseenalaistettava.

Pahan ongelma on askarruttanut ihmiskuntaa vuosisatojen ajan. Lactantiuksen (240–n. 320) mukaan sen esitti ensimmäisenä kreikkalainen filosofi Epikuros (341–270 eaa.).²³ Ongelman muotoilu, joka ei kerro mitkä oletuksista tulisi hylätä, viittaa kuitenkin muinaiseen skeptisismiin. Pahan ongelman vanhin säilynyt versio esiintyykin Sekstos Empeirikoksen 200-luvun vaihteessa kokoamassa pyrrhonilaisen skeptisismien käsikirjassa. Tätä työtä ei tosin tunnettu Euroopassa vuosisatoihin ennen sen uudelleenjulkaisua vuonna 1560.²⁴ Sen sijaan gnostilais-dualisti Markionin muotoilemaksi oletettu versio oli kristinuskolle ja länsimaiselle elämälle merkittävämpi. Sen tunnetuin muoto esiintyy kirkkoisä Tertullianuksen Markionia vastustaneissa kirjoituksissa. Samalla se on ainoa varhainen versio, joka viittaa suoraan kristillisiin uskomuksiin. Se on myös versioista yksiselitteisin, koska se mainitsee erikseen Jumalan kaikkietäisyyden. Lisäksi sen dualistinen näkökulma koettiin kreikkalais-roomalaisessa maailmassa skeptisismia ja ateismia suuremmaksi uhaksi. Siinä missä skeptisismia pidettiin sielun sairautena ja ateismia järjettömyyden oireena, dualismi nähtiin varteenotettavana filosofisena kan-

²¹ Larrimore 2001, xix.

²² Hanson 2012, 478–479.

²³ Larrimore 2001, xix–xx. Epikurolaisen pahan ongelman tarkoitus on näyttää, että koska jumalatkaan eivät välitä pahuudesta, ei ihmistenkään tule siitä välittää. Samalla kyseenalaistettiin stoalaisen filosofian ajatus Jumalan johdatuksesta. Jumalia ei väitetä pahoiksi, vaan heitä pidetään oikeanlaisen toiminnan esikuvina. Viisaudessaan he ovat puuttumatta ihmisten asioihin.

²⁴ Larrimore 2001, xx–xxi, 35, 37. Muinaisen skeptisismien tavoite oli pidättäytyä arvosteluista ja saavuttaa näin ”ataraksia”, sielun rauha. Apuna käytettiin sinänsä uskottavien mutta keskenään ristiriitaisten ajatusten ja kokemusten rinnastamista pahan ongelmaa vastaavalla tavalla.

tana.²⁵ Irenaeuksesta (n. 130–n. 200) lähtien läntinen pahan ongelman käsittely keskittyikin dualismin tuomitsemiseen sekä dualistien opettamiseen.²⁶

Sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa etsitään usein selitystä kärsimyksen vanhurskaan ja oikeudenmukaisen Jumalan luomassa maailmassa.²⁷ Vanhassa testamentissa kärsimys selitetään usein Jumalan oikeudenmukaisena rangaistuksena Hänen tahtonsa rikkomisesta. Toisinaan kärsimyksen voidaan selittää myös syventävän elämänymmärrystä tai mahdollistavan yhteyden Jumalaan.²⁸ Uudessa testamentissa korostuu puolestaan eskatologisen hyvityksen näkökulma: kärsimys loppuu aikanaan ja elämän täyttymys koittaa kuoleman jälkeen.²⁹ Uudessa testamentissakaan ei kuitenkaan pohdita kärsimystä niinkään yleisenä älyllisenä ongelmana vaan kristityn konkreettisesta elämästä nousevien tarpeiden vuoksi. Muiden kuin kristittyjen kärsimystä pidettiin Uuden testamentin maailmassa usein ansaittuna Jumalan rangaistuksena. Kristityn kärsimys taas nähtiin luonnollisena osana Jeesuksen Kristuksen tunnustamista.³⁰

Kristinuskon ensimmäiset kohtaamiset filosofian kanssa ovat nähtävissä jo Uudessa testamentissa (esim. Joh. 1:1–5; Ap. t. 17:18–31). Filosofiaakin sovelletaan Raamatussa kuitenkin tilannekohtaisesti.³¹ Vastaavasti myös pahan ongelman ja dualismin kohtaamisessa oli ennen kaikkea kyse käytännön sanelemasta todellisuuden ymmärtämisestä. Erilaiset pahat asiat erotettiin mieluummin toisistaan kuin niputettiin yhdeksi abstraktiksi ongelmaksi. Niitä lähestyttiin yksi kerrallaan tutkimalla niiden syntyä, niihin reagoimista ja niiden mahdollista ehkäisemistä. Huolet keskittyivät arkielämän rituaaleihin ja yhteisöllisiin käytäntöihin. Vielä keskiajallakin teologit näkivät elämän ikuisuuteen valmistavana koettelemusten sarjana. Tästä näkökulmasta kärsimys sinänsä oli luonnollinen osa elämää. Sitä pidettiin merkinä Jumalan huolenpidosta.³²

²⁵ Larrimore 2001, xxi–xxvi. Termi ”dualismi” keksittiin vasta vuonna 1700 Englannissa kuvaamaan näkemyksiä maailmankaikkeudesta kahden ikuisen voiman taistelukenttänä. Gnostilaisuus oli manikealaisuuden ja zarathustralaisuuden ohella merkittävimpiä dualistisia liikkeitä ja samalla varhaisen kristinuskon pääkilpailija. Gnostilaiset dualistit erottivat tyypillisesti Vanhan testamentin alempiarvoisen luojajumalan Jeesuksessa Kristuksessa ilmoitetusta Jumalasta. Markionille pahan ongelma osoitti, että todellinen hengellinen tieto, ”gnosis”, tulee vain Lunastajalta.

²⁶ Larrimore 2001, xxiii, xxvi, 28–34. Irenaeus ei esitä pahan ongelmaa suoraan, mutta vastaa Markionin ajatuksiin puolustamalla Jumalan oikeudenmukaisuutta.

²⁷ Ks. Heprealaista Raamattua ja Uutta testamenttia koskevat artikkelit kokoelmateoksessa Laato & de Moor (2003), joka tarjoaa katsauksen Raamatun teodikeaan.

²⁸ Laato 2003, 183–185.

²⁹ Holmén 2003, 647–648; Laato 2003, 185.

³⁰ Holmén 2003, 648–649.

³¹ Gavriljuk 2012, 18.

³² Larrimore 2001, xvii–xviii, xxviii.

Pahan ongelman filosofisempi käsittely yleistyikin Mark Larrimoren mukaan vasta uudella ajalla renessanssin, valistuksen ja teollisen vallankumouksen myötä. Renessanssin aikana maanpäällisestä onnellisuudesta tuli edistyksen kriteeri, jolloin maailman odotettiin olevan ymmärrettävissä sellaisenaan. Samalla Jumalaa ryhdyttiin arvostelemaan Hänen maanpäällisten tekojensa perusteella. Valistuksen aikana puolestaan usko perisyntiin heikkeni niin, että kärsimys alettiin nähdä ansaitsemattomana. Lopulta lääketieteen kehitys paransi vielä elämänlaatua niin, että kärsimys alettiin nähdä poikkeuksena. Vasta tällöin dualismi alkoi monien osalta väistyä, kun taas pahan ongelmasta tuli väistämätön osa elämää.³³

Pahan ongelma sinänsä ei ole mikään mahdoton looginen haaste kristilliselle teologialle. Jo vapaan tahdon korostaminen riittää poistamaan sen aiheuttaman loogisen jännitteen. Vapaa tahto johtaa usein sekä moraaliseen että luonnolliseen pahaan, eikä kumpaakaan voi täysin poistaa vapaata tahtoa rajoittamatta.³⁴ Toinen vaihtoehto on kiistää se, että pahan ongelmaa voitaisiin ylipäänsä käyttää Jumalan olemassaolon kyseenalaistamiseen. Ongelman keskenään ristiriitaisina pidetyt oletukset sisältävät nimittäin sekä arvo- että tosioväittämiä. Johtopäätös Jumalan olemassaolosta sen sijaan sisältää ainoastaan tosioväittämiä. Pahan ongelman käyttö Jumalan olemassaolon kieltämiseen olisikin tällöin ristiriitaista päättelyä arvoista faktoihin ja tulisi siten hylätä. Tämän ratkaisun vahvuutena on se, että toimiessaan se pätsisi myös evidentialiseen pahan ongelmaan. Pahuuden määrä tai laatu eivät siis tekisi Jumalan olemassaoloa epätodennäköisemmäksi.³⁵

Toisaalta nykyaikana on jopa esitetty, että pahan ongelma on filosofian perimmäinen käyttövoima ja motiivi. Tästä näkökulmasta kyse ei ole välttämättä teologisesta tai edes moraalifilosofisesta ongelmasta. Pahan ongelma syntyy aina,

³³ Larrimore 2001, xxvii–xxix. Larrimoren näkemys renessanssia edeltävästä ajasta pätee lähinnä kristinuskon vaikutusalueeseen. Muualla maailmassa pahuuteen on suhtauduttu hyvin eri tavoin.

³⁴ Mawson 2004, 33, 38–40. Mawsonin argumentti perustuu libertarianismin vapauskäsitteeseen, jonka mukaan ihmiset voivat tehdä valintoja itsenäisesti ulkoisista vaikutteista huolimatta. Vapaa tahto on siten syyshdekettujen alullepanija. Mawsonin mukaan vapaus tehdä moraalista pahaan tai välttää se edellyttää valtaa, jonka taas on seurattava luonnollisista ominaisuuksista. Moraalisten toimijoiden keskenään ristiriitaiset tarpeet johtavat tällöin vähintään yhden osapuolen kärsimään luonnolliseen pahaan: vähintään yhden osapuolen tarpeet jäävät tyydyttymättä. Jumala voi puuttua tähän vain rajoittamalla toimijoiden välistä viestintää tai estämällä heitä muodostamasta sosiaalisia tarpeita. Molemmat tavat johtaisivat vapaan tahdon rajoittamiseen ja luonnolliseen pahaan.

³⁵ Betenson 2015, 362–365, 372–375. Betensonin sinänsä mielenkiintoinen argumentti herättää lisäkysymyksiä. Jotta johtopäätöksen mainitsema Jumala olisi sama kuin oletuksissa mainittu Jumala, johtopäätöksenkin Jumalan tulee olla hyvä ja kaikkivoipa. Tällöin ateisti käyttäisi pahan ongelmaa nimenomaan hyvän ja kaikkivoivan Jumalan olemassaolon kieltämiseen. Johtopäätös vaikuttaisi silloin sisältävän sekä arvo- että tosioväittämiä. Arvoväittämien lisääminen ongelman johtopäätökseen vaikuttaakin ateistille hedelmällisemmältä strategialta kuin Betensonin kritisoima arvoväittämien poistaminen oletuksista. Toisaalta tämän jälkeen olisi vielä käytävä keskustelua siitä, mikä on pätevää moraalifilosofista päättelyä. Tällainen keskustelu ei valitettavasti mahdu tutkielman aiheen puitteisiin.

kun todellisuus ei tunnu järkevältä. Kyse on tarpeesta ymmärtää todellisuutta – järjen, logiikan ja todellisuuden yhteen sovittamisen vaatimuksesta. Tämä todellisuuden järkeistämisen motiivi on samalla kaiken tavoitteellisen oppimisen ja järjen käyttämisen perusta.³⁶ Vastaavasti jo sosiologi Max Weber esitti, että kokemus maailman järjenvastaisuudesta on ollut kaiken uskonnollisen kehityksen käyttövoima. Weber ja hänen ajatuksiaan kehittänyt Clifford Geertz ajattelivat pahan ongelman kumpuavan tarpeesta kokea maailma merkityksellisenä. Tähän merkityksellisyyteen liittyy Gertzin mukaan olennaisesti kokemus järjestyksestä kaaoksen sijaan.³⁷ Merkityksellisyyden kaipuu tai järjen käytön psykologiset perusteet eivät ole kuitenkaan sellaisenaan todennettavissa. Tarvitaan siis oletus todellisuuden järkeistämisestä, jotta uskomuksia voisi todentaa ja tiedettä voisi ylipäänsä tehdä. Tavalla tai toisella se, mitä on, pitäisi yhdistää siihen, mitä pitäisi olla. Tavalla tai toisella todellisuuden pitäisi näyttäytyä merkityksellisenä.

Myös teologisena kysymyksenä pahan ongelman voi siis ajatella yhdistävän kaikki olemassaoloon, logiikkaan, tieto-oppiin ja etiikkaan liittyvät tutkimuskohteet. Periaatteessa sen voi jopa ajatella sisältävän vaihtoehtoisia tai tuonpuoleisia todellisuuksia koskevat ongelmat. Tällöin esimerkiksi kysymys predestinaatiosta eli Jumalan ennalta valinnasta olisi paitsi pahan ongelman ratkaisuehdotus, myös sen ilmentymä. Pahan ongelma korostuu kuitenkin sitä enemmän, mitä suurempi rooli järjelle annetaan uskonoppien arvioinnin kriteerinä. Siksi teologiseen pahan ongelmaan liittyy aina kysymys uskon ja järjen suhteesta.

2.2. Teologian ja filosofian suhde antiikista 1200-luvulle

Hellenistisille filosofeille kaikki älyllinen työ muodosti yhtenäisen kokonaisuuden. Älyllisen työn tekijä oli filosofi eli ”viisauden rakastaja”. Työn tavoitteena oli nimenomaan diskurssi jumalasta. Antiikin kreikkalaiset filosofit keskustelivat Homeroksen mainitsemasta jumalasta. Vastaavasti kristityt teologit keskustelivat Kristuksessa ilmoitetusta Jumalasta. Periaatteessa filosofian ja teologian välistä diskurssia voidaankin kutsua kahden eri teologian väliseksi diskurssiksi.³⁸ Käytännössä niiden suhde on kuitenkin vaihdellut eri aikoina ja eri kulttuureissa.

Filosofiasta tuli kristityille merkittävä viestinnän ja väittelyn väline suhteessa ulkopuoliseen kulttuuriin vasta kristinuskon toisen vuosisadan apologeettojen kirjoituksissa. Innoitus kristinuskon älylliseen puolustamiseen tuli ennen kaikkea

³⁶ Neiman 2002, 7–8, 12–13, 318, 322, 323. Neiman kutsuu tätä järkeistämisen vaatimusta transsendentaaliseksi eikä normatiiviseksi, koska sitä ei hänen mukaansa voida arvioida järjellä.

³⁷ Larrimore 2001, xv; vrt. Geertz 1973, 103–109.

³⁸ Jenson 2012, 55.

juutalaisfilosofi Filon Aleksandrialaiselta (n. 20 eaa.–50 jaa.). Hän yhdisti juutalaisten pyhien kirjoitusten eksegeesin aikansa tärkeimpiin filosofisiin oppeihin ja etenkin Platonin filosofiaan. Samalla hän alisti Platonin ideamaailman ja aistimaailman erottaneen metafysiikan selittämään Jumalan ilmoitusta ihmisille osoitettavana armona. Varhaiset kristityt teologit puolustivat uskoaan vastaavalla tavalla, hellenistisen filosofian toimiessa ilmoituksen selittäjänä. He kutsuivat tyypillisesti kristinoppia ”meidän filosofiaksemme”, mutta filosofeista poiketen eivät tyytyneet vain tulkitsemaan monijumalaisuutta uudelleen. Pyhien kirjoitustensa perusteella he kritisoivat monijumalaisuutta kokonaisuudessaan epäjumalanpalvontana. Tässä kristittyjen älykköjen muodostamassa pienikokoisessa vastakulttuurissa filosofiasta tuli ensimmäistä kertaa varsinainen teologian työkalu.³⁹

Monet kristityt epäilivät kuitenkin alusta lähtien filosofian kykyä palvella teologiaa ja erottivat jyrkästi inhimillisen tiedon Jumalan ilmoituksesta. Huolena oli erityisesti kristillisen sanoman suojeleminen harhaopeilta. Kirkkoisien aikana opilliset keskustelut käytiinkin paikallisissa kristillisissä yhteisöissä filosofisten koulujen sijaan. Oppeja kehitettiin saarnaamisen, uskonopetuksen, sakramenttien jakamisen ja lähetystyön kaltaisissa kirkollisen elämän konteksteissa. Keskustelijoiden filosofinen koulutus vaihteli merkittävästi eikä ollut kovin systemaattista, koska sillä ei ollut vielä huomattavaa asemaa.⁴⁰ Toisaalta samaan aikaan filosofiaa opiskeltiin ennen kaikkea henkisen kehityksen ja elämäntapojen parantamisen vuoksi.⁴¹ Vastakkainasettelu filosofian kanssa on siis liittynyt konkreettisiin ihmisen olemassaolon kysymyksiin, ei niinkään käytännön ja älyllisyyden erotteluun.

Vähitellen kristinuskko imi itseensä kreikkalaisen ja latinalaisen sivistyneistön kulttuurin. Samalla kristillisyys ja maallisuus kasvoivat yhteen niin, että niitä oli vaikea erottaa toisistaan.⁴² Rooman valtakunnan loppuaikoina kristinuskon kreikankielinen ja latinankielinen traditio sitä vastoin irtaantuivat toisistaan, kun ne lakkasivat puhumasta sujuvasti toistensa kieliä. Itäistä kreikankielistä osaa hallitsi oppineiden piirissä bysanttilaisen uusplatonismin mukainen tulkinta kristinuskosta. Tällaista spekulatiivista hengellisyyttä täydensi uskomus siitä, että kristillinen usko annettiin jo alun perin kokonaisuudessaan. Uskoa ei siten sopinut tutkia järjellisesti. Läntisessä latinankielisessä osassa kehittyi puolestaan omanlaisensa versio platonismista. Klassisen latinankielisen filosofian opetus tähtäsi kuitenkin

³⁹ Gavrilyuk 2012, 18–20.

⁴⁰ Gavrilyuk 2012, 21–25.

⁴¹ Gavrilyuk 2012, 20.

⁴² Evans 2012, 32.

lähinnä puhetaidon kehittämiseen. Latinan kieltä jouduttiinkin kehittämään varta vasten filosofiassa ja teologiassa tarvittua abstraktin ajattelun välineeksi. Tässä kehityksessä Augustinuksella ja Boëthiuksella oli keskeinen rooli.⁴³

Lännessä Augustinus (354–430) käytti kattavaa filosofista koulutustaan sekä evankeliumin totuuden selittämiseen että sen puolustamiseen. Yhtäältä hän sovelsi platonistista sanastoa kuvatakseen Kristuksen inkarnaation maailmalle avaamaa osallisuutta Jumalan elämään. Toisaalta hän vastusti monia Platonin oppeja ja uskoi pelastuksen totuuden löytyvän vain Kristuksesta ja Hänen kirkostaan. Filosofian soveltamisessa hän keskittyi kristillisen sanoman sekä luonnollisen ja kulttuurisen maailmanhistorian yhdistämiseen ja suhteuttamiseen.⁴⁴ Augustinukselle teologia oli itse asiassa filosofian eli viisauden rakastamisen todellisin muoto. Hän piti Jumalaa viisautena ja todellista filosofiaa siten Jumalan rakastamisena. Näin sekä filofia että teologia tutkivat Jumalan viisauden luomaa havaintotodellisuutta ja Jumalan omaa varsinaista todellisuutta. Puhe viisaudesta ja puhe Jumalasta ovat siten loogisesti yhteneväisiä. Jumalasuhteen ja yhtenäisyyden määrittäminen hänelle kuitenkin usko: vain se auttaa järkeä ymmärtämään uskon sisältöä.⁴⁵

Boëthius (n. 480–524/5) puolestaan erotti teologian käsitteellisesti fysiikasta ja matematiikasta. Siinä missä fysiikka tutkii maailmaa ja matematiikka maailmasta pääteltyjä abstrakteja periaatteita, teologia spekuloi järjen avulla tuonpuoleisen todellisuuden luonnetta. Tällainen kuvitteleva pohdinta rajoittuu kuitenkin Jumalan olemassaolon ja olemuksen sekä maailman luomisen tutkimiseen. Kristuksen sovittuun liittyvää ymmärrystä ja tietoa ei järki Boëthiuksen mukaan tavoita. Käsityksen omaksui lopulta enemmistö keskiajan läntisistä teologeista: Jumalan olemassaoloa, olemusta ja luomistyötä voitiin tutkia järjen avulla, mutta Kristuksen inkarnaation ja kuoleman voi tuntea vain Raamattua lukemalla.⁴⁶

Keskiaikaisia yrityksiä ymmärtää uskoa järjen avulla ohjasikin vahvasti uskomus siitä, että Jumala on viime kädessä tiedon ulottumattomissa. Vaikka totuuden etsimistä järjen avulla arvostettiin, osa ajattelijoista saattoi pitää mahdottomana oppia ylipäänsä uskonasioista lisää: iästä riippumatta kaikilla on sama usko.⁴⁷ Vuosisatojen kehityksestä huolimatta abstraktin termistön käyttö vaihteli kuitenkin huomattavasti kirjoittajittain läpi koko keskiajan.⁴⁸ Toisiinsa sulautuneita ja

⁴³ Evans 2012, 31.

⁴⁴ Crisp et al. 2012, 4–5; Lopes Pereira 2012, 5; Toews 2013, 73.

⁴⁵ Bielfeldt 1987, 18–19.

⁴⁶ Evans 2012, 32–33.

⁴⁷ Evans 2012, 43–44.

⁴⁸ Evans 2012, 31.

omaan ajatteluun omaksuttuja filosofisia ja teologisia oletuksia oli vaikea tunnistaa. Kristityn identiteetin kuvaaminen puhtaalta pöydältä olikin käytännössä mahdotonta. Termistö kasvoi yhä monimutkaisemmaksi. 1200-luvulla ei niinkään enää samastettu teologiaa pyhiin kirjoituksiin ja filosofiaa antiikin kirjoituksiin. Kirkon apologien oli yhä jatkuvasti tutkittava filosofian ja teologian suhdetta.⁴⁹

2.3. Aristotelismi tuo järjen etualalle

Keskiaikainen tapa hyödyntää järkeä läntisessä teologiassa muuttui merkittävästi 1000-luvulta lähtien, kun alettiin hyödyntää aristoteelista logiikkaa. Logiikan opiskelijat kiinnostuivat tuolloin yhä enemmän erilaisista todistusmenetelmistä. Yliopistoihin Aristoteleen (384–322 eaa.) teokset tuotiin 1200-luvun vaihteessa, tosin vasta ankaran vastustuksen voitettuaan: Aristoteleen näkemykset ja erityisesti hänen käsityksensä sielusta eivät vastanneet kaikilta osin kristinoppia.⁵⁰ Hänen mukaansa kyvyt määräytyvät toiminnan mukaan ja toiminta päämäärän mukaan. Näin kaiken luonnossa olevan on voitava suorittaa oikeaa tehtäväänsä, jonka taas on palveltava saavutettavissa olevaa tavoitetta. Ihmisen erityisenä tehtävänä on totuuden selvittäminen, sillä mikään ei voi luomakunnassa etsiä tietoa niin kuin ihmisen älykkyys. Ihmisten kyvyt on siis suunniteltava niin, että ne voivat ymmärtämällä ja järkeilemällä saavuttaa lopullisen tavoitteensa eli totuuden. Tällainen käsitys käytännössä myös takaa sen, että ihmisten kyvyt toimivat normaaleissa olosuhteissa oikein.⁵¹ Aristoteleen ihminen on ennen kaikkea järjellinen eläin.⁵²

Aristoteleelle täydellinen tietämys (lat. *scientia*) on tiedon ihanteellinen muoto, joka koostuu kolmesta komponentista: *kognitio*, varmuus, ja totuuden täydellinen ymmärtäminen. Se on tietoa sekä siitä, mikä on välttämättä totta (lat. *scientia quia*), että siitä, miksi se on totta (lat. *scientia propter quid*). Sen sijaan mielipide (lat. *opinio*) ei riitä tiedon muodoksi, sillä siltä puuttuu niin varmuus kuin täydellinen ymmärryskin. Täydellinen ymmärrys totuuden aiheuttajista ja siitä, miksi ne tekevät asiasta totta, on seuraus älyllisestä visiosta. Älyllinen visio on puolestaan luonnollisen järjen valaisemaa kognitiota. Mielipiteeltä puuttuu tämä älyllinen visio ja siten sitä ei voi nähdä todeksi. Samalla mielipiteen totuus hyväksytään ilman varmuutta: se voi osoittautua vääräksi.⁵³ Vastaavasti ihanteellinen tieto on välttämätöntä, siirtyy välttämättömien yhteyksien kautta eikä voi

⁴⁹ Evans 2012, 32–33.

⁵⁰ Evans 2012, 37–38, 43.

⁵¹ Rosental 2011, 209–210. Käytännössä Aristoteles joutuu tosin päättämään kunkin olennon sielun luonteen ja päämäärän käänteisesti, toiminnan ja kykyjen havainnoinnin perusteella.

⁵² Evans 2012, 43.

⁵³ Rosental 2011, 195–197.

olla mitään muuta kuin on.⁵⁴ Keskiaikaisen aristotelismin mukaan Jumalan olikin alusta lähtien välttämättä määritettävä luonnonjärjestys ikuisiksi ajoiksi. Toisin sanoen aristotelismi kielsi luonnonlait kumoavien ihmeiden mahdollisuuden.⁵⁵

Aristoteleen mallissa ihmisen toiminta kohdistuu oman olemuksensa mukaisen käytännön kehittämiseen. Kutakin itsenäistä oliota luonnehtii sen olemassaoloa ohjaava dynaaminen rakenne, joka ihmisellä on älyn ja halun suhde. Tässä suhteessa maailma näyttäytyy sekä sellaisenaan että hyvyiden ja kauneuden kriteereiden kautta. Oman olemuksen mukainen toiminta on oman olemuksen toteuttamista, joka koostuu kolmesta komponentista. Ensiksi se parantaa yhtäältä omaa ymmärrystä maailmasta ja toisaalta omaa asemaa maailmassa. Toiseksi se sovittaa yhteen maailman nykyisen tilan sekä oman halun mukaisen ihanteellisen tilan. Kolmanneksi se tunnistaa, mitä voidaan haluta oikein eli hyvyiden kriteerin mukaisesti. Käytännöllisen järjen tehtävänä on sekä keskustella oikeudenmukaisista päämääristä että etsiä parhaita päämäärien saavuttamiseen johtavia keinoja. Käytännöllinen päättely johtaa päätökseen suoritettavasta toiminnasta, kunhan ensin on tunnistettu päämäärä ja siihen vaadittavat, riittävät ja optimaaliset keinot. Käytännöllinen päättely perustuu toiminnan tavoitteelliseen kuvaukseen. Toimija tavoittelee tiettyä asiaintilaa, jota mahdollisesti pitää myös tilanteelleen optimaalisena.⁵⁶ Optimaalisuus laajimmassa merkityksessään onkin tarpeen seuraus niin, että toimija valitsee päämäärän saavuttamiseksi juuri optimaaliset keinot.⁵⁷

Saavutettu päämäärä tai lopullinen asiaintila on keinoista riippuvaisena aina tavoiteltua abstraktia päämäärää monimutkaisempi. Lisäksi päämäärän täsmentäminen vaikuttaa myös sen saavuttamiseksi optimaalisten keinojen arviointiin. Päämäärä on löydettävä vajavaisen käytännöllisen järjen avulla. Päämäärän tunnistaminen edellyttää poliittista viisautta säätää lakeja, kun taas optimaalisten keinojen tunnistaminen edellyttää hyveellisyyttä ja käytännöllistä viisautta. On osattava arvioida sekä universaaleja että yksittäisiä tapauksia.⁵⁸ Käytännöllinen järki voidaankin määrittää subjektiivisuuden, intersubjektiivisuuden ja universaalisuuden kriteereiden perusteella. Subjektiivinen järkevyys on järjen ja yksilöllisen hyväksynnän yhtenevyyttä: toiminnan alulle panema halu ja järjen arvio ovat yhteneväisiä, eli toimija voi oikeuttaa toimintansa sitä ohjaavilla perusteilla. Intersubjektiivinen järkevyys on yhteisön moraalिनormien mukaista päättelyä: toimija

⁵⁴ Losonsky 2012, 705.

⁵⁵ Fraenkel 2013, 643.

⁵⁶ Giordani & Gomasca 2012, 51–53.

⁵⁷ Giordani & Gomasca 2012, 54.

⁵⁸ Giordani & Gomasca 2012, 55–56.

voi oikeuttaa toimintansa kullekin yhteisön jäsenelle. Universaali järkevyyys taas on oletettujen objektiivisten moraalinormien mukaista päättelyä: toimija voi periaatteessa oikeuttaa toimintansa kenelle tahansa järjelliselle olenolle.⁵⁹

Aristoteleelle hyve on vakiintunut taipumus valita järjellisen kriteerin perusteella kultainen keskitie. Käytännöllinen viisaus näkyy siinä, kuinka tehokkaasti keinot palvelevat päämäärää. Poliittinen viisaus taas näkyy siinä, kuinka oikeudenmukaisesti päämäärä saavutetaan. Aristoteleen etiikka onkin seurausetiikkaa. Toiminnan arvo riippuu toteutuneesta asiaintilasta, ei tavoitellusta päämäärästä.⁶⁰ Aristoteelista järjen käsitettä uhkaa kuitenkin relativismi, sillä päämäärän arvo ja hyvyyden kriteerit vaikuttavat riippuvan yhteisöstä.⁶¹ Samalla myös aristoteelinen pahuus, joka on vain hyvyyden puutetta, on suhteellista. Pahuuden asteita mitataan suhteessa asioiden optimaaliseen määrään. Pahuus on vain näiden asioiden puutetta tai liiallisuutta.⁶² Myöhäiskeskiajan aristotelismin haasteena olikin sovittaa Aristoteleen filosofia kristinoppiin. Tässä työssä Tuomas Akvinolaisella eli Tommaso d'Aquinolla (n. 1225–1274) oli erityisen suuri rooli.

2.4. Tommaso d'Aquino sovittaa uskon ja järjen

Tommaso d'Aquino sovelsi Aristoteleen filosofiaa esittämällä uskomuksen tiedon ja mielipiteen välisenä kolmantena tiedollisena tilana. D'Aquinon määrittelemänä uskomuksella on varmuus, mutta siltä puuttuu täydellinen ymmärrys totuudesta. Toisin sanoen uskomuksen kohteen tiedetään olevan välttämättä totta, vaikka syytä siihen ei tiedetäkään.⁶³ Uskomuksen kohdetta ei voi järjen avulla nähdä todeksi, vaan järki vakuuttuu sen totuudesta erityisen tahdon avulla. Kun kohde ymmärretään hyväksi, sen totuuden hyväksymiseen syntyy halu. Uskomus syntyy, kun sen kohteen totuus valitaan hyväksyttäväksi ja sitten hyväksytään.⁶⁴ Usko puolestaan on uskomuksen erityinen muoto. Todistusaineiston sijaan sen varmuus perustuu armoon. Jumalan armo saa tahdon vakuuttamaan järjen uskon totuudesta. Samalla ihminen saa sisäisen uskon valon, jonka avulla nähdään mitkä väittämät pitäisi

⁵⁹ Giordani & Gomasca 2012, 57–58. Universaali järkevyyys on tässä klassisessakin järkevyyden mallissa vaikein kriteeri täytettäväksi. Kriteereiden ja toimintatapojen arvot eivät ole välittömiä selviöitä, vaan kumpuavat arvon yhteisöllisestä hyväksynnästä.

⁶⁰ Giordani & Gomasca 2012, 58–59.

⁶¹ Giordani & Gomasca 2012, 74. Relativismin eli suhteellisuusajattelun mukaan väittämien, arvostelmien tai käsitysten ominaisuudet riippuvat perspektiivistä. Toisin sanoen ominaisuudet voidaan ilmaista vain suhteessa johonkin näkökulmaan tai asiayhteyteen. Relativismi kieltää näin absoluuttiset, ulkoisista ehdoista riippumattomat ominaisuuskriteerit. (Pihlström 2013, 163–169.)

⁶² Marder 2015, 152.

⁶³ Rosental 2011, 195–196.

⁶⁴ Rosental 2011, 197.

uskoa. Näin uskon varmuus perustuu viime kädessä Jumalaan eli varmimpaan mahdolliseen totuuden lähteeseen.⁶⁵

Aristoteleelle ja d'Aquinolle ihmisen tajunta toimii niin, että havaintojen kohteet aiheuttavat vaikutelmia ulkoisissa aisteissa. Nämä vaikutelmat kopioidaan ja siirretään älyyn yksittäisinä mielikuvina (kreik. *φάντασμα*). Äly puolestaan abstrahoi mielikuvista aistittavan kohteen yleiset muodot ja ominaisuudet. Näin äly toimii sekä passiivisesti että aktiivisesti: se vastaanottaa vaikutelmat passiivisesti, mutta muodostaa niistä aktiivisesti mielikuvia ja edelleen abstraktioita.⁶⁶ Tämän perusteella d'Aquino asettaa luonnolliselle järjelle rajat. Järki ei voi ymmärtää kaikkia Jumalaan liittyviä asioita. Se kykenee hankkimaan tietoa Jumalasta vain päättelemällä aiheuttajia niiden vaikutusten perusteella. Aristoteelisen järjen avulla voidaankin d'Aquinon mukaan tietää Jumalan olemassaolo ja se, että Hän on liikkumaton liikuttaja. Sen sijaan järki ei pysty päättämään sitä, miksi jokin Jumalaan liittyvä syy johti juuri havaittuihin seurauksiin. Tämän tietäminen edellyttäisi jonkinlaista ihmisille saavuttamatonta tietoa Jumalan olemuksesta. Näin esimerkiksi kristilliset mysteerit ja maailmankaikkeuden kesto ovat luonnollisen järjen tavoittamattomissa. Usko onkin d'Aquinolle tiedollisesti paras tila silloin, kun varsinainen tieto Jumalasta on mahdotonta.⁶⁷

Käytännön syistä d'Aquino suosittelee kaiken Jumalaan liittyvän uskomista yksin uskon varassa. Jumalaan liittyvät todistukset vaativat niin paljon tietoa ja aivokapasiteettia, ettei järki aina kykene päättämään pelastukseen vaadittavia uskomuksia.⁶⁸ Näin myös ihmeille on d'Aquinon teologiassa tilaa. Hän kuitenkin määrittelee ihmeen kapeammin kuin monet muut. Ihme ei ole d'Aquinolle vain eiluonnollisesta syystä johtuva luonnollinen tapahtuma vaan luoduille olennoille mahdoton teko. Vaikka kaikki ihmeet aiheutuvat yliluonnollisista syistä, kaikki yliluonnolliset syyt eivät aiheuta ihmeitä. Ihmeitä ovat vain ne tapahtumat, jotka yksin Jumala voi aiheuttaa. Yhtäältä tämä siis kapeuttaa ihmeen määritelmää,

⁶⁵ Rosental 2011, 197–198. Harhaoppinen, joka kieltää yhdenkin uskonkohdan, menettää d'Aquinon mukaan kristillisen uskon kokonaan. Harhaoppinen uskoo asiat omien inhimillisten normiensä mukaisesti sen sijaan, että näkisi ne uskon valossa. Hän voi väittää ja jopa kokeakin uskovansa, mutta ei todellisuudessa tiedä, mistä puhuu. Väärien motiivien hämäämänä hän esittää vain tyhjiä väitteitä uskonsa muodostumisesta. Sama pätee yhdenkin Jumalan käskyn noudattamatta jättävään: hän ei oikeasti halua noudattaa Jumalan käskyjä. (Rosental 2011, 233, 235–236.)

⁶⁶ Rosental 2011, 217–218.

⁶⁷ Rosental 2011, 200.

⁶⁸ Rosental 2011, 201–202. Kuuluisat viisi argumenttia Jumalan olemassaolon puolesta saattavat osaltaan olla d'Aquinon pyrkimyksiä osoittaa uskon ja järjen totuuksien yhteneväisyys. Todistaessaan Jumalan olemassaoloa hän vaikuttaa samalla pyrkivän poistamaan esteitä uskoa Jumalaan. Järki on kuitenkin erehtyväinen, joten päättelyvirheet voivat käytännössä johtaa näennäisiin uskon ja järjen väliin epäyhtenäisyyksiin. (Rosental 2011, 204–205.)

mutta toisaalta se myös laajentaa sitä. Ihmeeksi voidaan nimittäin d'Aquinon ajattelussa laskea myös Jumalan aiheuttamat ei-luonnolliset tapahtumat.⁶⁹ Käytännössä tosin d'Aquino pitää enkeleiden vaikutusvaltaa luonnollisessa maailmassa niin suurena, että varsinaisten ihmeiden rooli väistämättä kapeutuu.⁷⁰

Vaikka d'Aquino ei suoraan käsittele uskon järjestystä tai tiedollista oikeutusta, usko on käytännössä hänelle järjestelmällisesti oikeutettua. Usko on vähintään yhtä luotettavaa kuin tieto, sillä uskon totuudet ovat varmoja eli välttämättä totta. Uskon järjestelmällisenä oikeutuksena toimii siis nimenomaan varmuus.⁷¹ Todistusaineiston tavoin usko vakuuttaa järjen tietyn totuuden välttämättömyydestä. Olennaista ei ole d'Aquinolle se, miten varmuuteen päädytään. Olennaista on se, että juuri varmuus tekee tiedollisesta tilasta mielipidetä kunnioitettavamman. Varmuus on d'Aquinolle evidenssiä kiinnostavampi tiedon ja ymmärryksen aspekti.⁷² Aristoteleen filosofiaa seuraamalla d'Aquino voi myös sanoa, että normaalisti toimiva järki on suunniteltu etsimään totuutta. Näin älyn toimintana myös uskon päämäärä – eli Aristoteleen kielellä ”finaalinen syy” – on totuus.⁷³ Lisäksi sekä usko että luonnollinen järki ovat d'Aquinolle selvästi arvokkaita ja hyviä asioita. Usko ja järki ovat siten d'Aquinolle niin tiedollisesti, totuudellisesti kuin moraalisestikin yhteneväisiä. Toisin sanoen usko ja järki ovat täysin yhteensopivia.⁷⁴

Osa keskiaikaisista teologeista kuitenkin hylkäsi Aristoteleen tajuntakäsityksen. Monille heistä Augustinuksen ja sittemmin Avicennan (n. 980–1037) selitys tajunnasta oli parempi. Sen mukaan älyä liikuttava toimija on Jumala. Ihmis-

⁶⁹ Luck 2010, 171–173. Esimerkiksi enkelit ovat Jumalan luomia ei-luonnollisia olentoja. Juuri ei-luonnollisuutensa myötä enkelit pystyvät Jumalan tavoin aiheuttamaan yliluonnollisia tapahtumia. Näitä tapahtumia ei d'Aquino kuitenkaan lue ihmeiksi, sillä enkelit ovat luotuja olentoja. Vastavasti mikään Jumalan teko, johon myös luotu olento pystyy, ei ole ihme. Sen sijaan enkelin luominen on ihme, koska vain Jumala pystyy siihen. Ihme ei siis d'Aquinolle määrity vain sen mukaan, mitä Jumala aiheuttaa. Se määrittyy myös sen mukaan, mitä luodut olennot eivät voi aiheuttaa.

⁷⁰ Luck 2010, 175.

⁷¹ Rosental 2011, 205–206. Tämän lisäksi d'Aquino vaikuttaa uskovan, että ihmisellä voi olla varmuus myös aistittaviin tai ei-välttämättömiin asioihin liittyvistä väittämistä. Hän ei kuitenkaan missään vaiheessa selitä selvästi, miten tai missä määrin tällainen todistusaineisto mahdollistaa varmuuden. (Rosental 2011, 227.)

⁷² Rosental 2011, 207–208. Ennen uskoa ihminen voi d'Aquinon mukaan kyllä hyväksyä Jumalan olemassaolon ja uskoa tämän hyväksynnän miellyttävän Jumalaa. Tällaista taipumusta d'Aquino vaikuttaa jopa pitävän kaikille ihmisille luontaisena ominaisuutena. Ilman uskoa se on kuitenkin vain epävarma ja heikko otaksuma, jonka Creighton Rosental rinnastaa mielipiteeseen. Uskon valo ei hänen mukaansa varsinaisesti valaisekaan Jumalan olemassaoloa d'Aquinon ajattelussa, vaan se antaa suoran kokemuksen Jumalasta. Vasta tämän kokemuksen perusteella uskova uskoo Jumalaan varmasti, eikä kyse ole enää mielipiteestä. (Rosental 2011, 228–230, 232–233.)

⁷³ Rosental 2011, 211. Järki toimii normaalisti silloin, kun sen toimintaa ei haittaa mielikuvituksen kaltainen alempi voima. Usko taas on osoitus siitä, ettei tahtoa ohjaa muut motiivit kuin Jumalan armo ja uskon valo. Tieto ja usko vaikuttavatkin olevan d'Aquinolle merkkejä oikeasta toiminnasta ja totuuden ymmärtämisestä. Vääränlainen toiminta puolestaan johtaa parhaimmillaankin vain mielipiteisiin. (Rosental 2011, 212.)

⁷⁴ Rosental 2011, 212–213.

mieli sen sijaan on passiivinen. Ihmisälyn on nähtävä asiat ymmärrettävässä maailmassa Jumalan valaisemina, ennen kuin se voi tietää niistä.⁷⁵ Tämä edellyttää erillisiä ajatusmuotoja, jotka Jumala meille valaisee. Siten ihmismieli on kykenemätön ymmärtämään edes luonnollisen filosofian totuuksia ilman Jumalaa. Samalla myöskään tietoa Jumalan olemassaolosta ei voisi saavuttaa. Tämän näkemys mukaan usko ei siis ole älyn toimintaa vaan edellytys kaikelle älylliselle toiminnalle.⁷⁶ Siinä missä Aristoteleelle ihminen on järjellinen eläin, Augustinukselle ihminen on sekä syntinen että järjellinen eläin. Ihmismieli on hänelle synnin hämärtämä, eivätkä ihmisen tietämiseen tarkoitettut elimet toimi tehokkaasti. Vain usko voi auttaa syntistä saavuttamaan kaipaamansa ymmärryksen. Niin tietäminen ja etsiminen kuin usko ja ymmärryskin täydentävät vastavuoroisesti toisiaan.⁷⁷

Keskiaikaiset teologit suhtautuivatkin d'Aquinon järkiselitykseen hyvin vaihtelevasti. Ajan myötä hänen tieto-opistaan tuli kuitenkin pääpiirteissään yleisesti hyväksyttyä, kunnes uudet luonnonfilosofian lähestymistavat syrjäyttivät aristotelismin 1600-luvun vaihteessa.⁷⁸ Siinä missä d'Aquinon pyrkimys rajoittaa järjen käyttöalaa nojasi hänen tajuntakäsitykseensä, hänen varmuuteen perustunut tieto-oppinsa oli siitä riippumaton. Uskon lisääminen aristoteeliseen ymmärryksen ja tiedon selitykseen sai näin suopeamman vastaanoton ja vaikutti enemmän läntiseen teologiaan. Siten 1300- ja 1400-lukujenkin filosofit ja teologit saattoivat perustella uskon ja järjen yhteensopivuutta osin d'Aquinoa seuraten.⁷⁹ Hyvin harva keskiajan teologi tosin kehitti yhtä perinpohjaista uskonselitystä kuin d'Aquino.⁸⁰

⁷⁵ Rosental 2011, 217–218.

⁷⁶ Rosental 2011, 220–222. Augustinuksen mukaan älyn luonnollinen eli valaistumaton tila kaipaa uskon kautta tapahtuvaa liittymistä Jumalaan. Tämän seurauksena ihmismieli parantuu ja kykenee ymmärtämään periaatteessa kaikki ne asiat luomakunnasta, jotka Jumala ilmoittaa.

⁷⁷ Evans 2012, 33–34. Myös ortodoksisessa teologiassa on kritisoitu d'Aquinon tapaa käyttää Aristoteleen filosofiaa suhteuttamaan usko ja järki toisiinsa. Esimerkiksi Vasili Zenkovsky katsoi Aristoteleen filosofian johtaneen luonnollisen järjen käsitteen syntymiseen 1100-luvulta alkaen. Tommaso d'Aquinon asetettua vielä Jumalan ilmoituksen luonnollisen järjen yläpuolelle hän asetti samalla kristillisen ja antiikin ajattelun vastakkain. Näin järjestä tuli Zenkovskyn mukaan staattinen käsite, joka ei muutu Jumalan ilmoituksen läpäistessä sen. Tämän seurauksena Jumalan ilmoitus rajoittuu hallitsemaan vain henkeä, eikä koko ihmisen olemusta. Tämä puhtaan filosofian idea oli kristittyjen ajattelijoiden keksintöä, sillä filosofia liittyi alun perin erottamattomasti uskonnollisiin pohdintoihin. Filosofian käyttöaluetta rajoittamalla kristityt pyrkivät poistamaan kaikki pakanauskontoja levittävät elementit. (Voskressenskaja 2015, 225–226.)

⁷⁸ Rosental 2011, 214–215. Esimerkiksi Galileo Galilein opiskelema aristoteelinen tieto-oppi vastasi edelleen peruspiirteiltään d'Aquinon selitystä.

⁷⁹ Rosental 2011, 222. Myös monet vaikutusvaltaiset myöhäiskeskiajan nominalistit välttelivät uskon ja järjen jyrkkää erottamista toisistaan. Vaikka nominalismin mukaan yleiskäsitteitä ei ole olemassa mielen ulkopuolella, ajatteleamalla muodostetut käsitteet voivat vastata niiden kohteita. Ja vaikka vain suora kokemus kohteista tuottaa varmaa tietoa ehdollisista asioista, uskon ei tarvitse olla sokeaa auktoriteettiluottamusta. Usko tai uskonopit voivat syntyä järjen ja tahdon välisestä vuorovaikutuksesta, kunhan Jumala toimii kolmiyhteisessä olemuksessaan sen alullepanijana. (Oberman 1963, 61, 68–69, 79–84, 86–89.)

⁸⁰ Rosental 2011, 223.

3. Pahuus Martin Lutherin teologiassa

3.1. Lutherin käsitys teologiasta

Martin Luther (1483–1546) ei koskaan artikuloinut järjestelmällisesti omaa filosofista näkemystään teologisten väittämien merkityksestä.⁸¹ Hän kuitenkin erottaa teologian ja filosofian jyrkästi toisistaan. Sen sijaan, että seuraisi antiikin ajan määritelmää filosofiasta ”viisauden rakastamisena”, hän mieltää filosofian perustuvan yksinomaan ihmisjärkeen ja aistihavaintoihin. Teologia puolestaan perustuu kirjoituksissa ilmoitettuun Jumalan Sanaan.⁸² Tommaso d’Aquinon tavoin Luther erottaa näin teologian ja filosofian tiedollisesti toisistaan: teologian totuus pohjautuu uskoon, filosofian totuus sen sijaan perusoletuksiin ja kokemukseen.⁸³ Tämän lisäksi Luther tekee teologian ja filosofian välille myös merkityseron. Teologian ja filosofian erilaiset aihealueet edellyttävät hänestä erilaisia kieliopeja, jolloin väittämien totuusarvot riippuvat aihealueesta. Tämä teologian ja filosofian kieliooppien erottelu oli jälleen uusi vaihe d’Aquinosta alkaneessa oppialoja eriyttävässä myöhäiskeskiaikaisessa kehityskulussa.⁸⁴

Teologia on Lutherille Raamatun tulkintaa, jossa Raamatun lauseiden totuussisältö pyritään omaksumaan omassa uskonelämässä. Raamatun sanat kuvaavat ihmismaailman suhteutumista Jumalaan.⁸⁵ Raamattu on Lutherille muuttumaton ja erehtymätön kirja, sillä sen on kirjoittanut viime kädessä Pyhä Henki. Se on teologian muodollinen normi, jonka perusteella uskonopit muodostetaan.⁸⁶ Teologian sisällöllinen normi on puolestaan Jeesus Kristus, josta Raamattu viime kä-

⁸¹ Bielfeldt 1987, 16.

⁸² Bielfeldt 1987, 17–18, 57. Antiikin ajan filosofiakäsitystä seurasi muun muassa Augustinus. Hänen tyhjistä luomisen oppiin perustuva ihmiskuvansa oli kuitenkin antiikin filosofeja kielteisempi. Lisäksi myöhäisemmässä teologiassa Augustinus suhtautui entistä varautuneemmin ihmisen kykyyn etsiä totuutta omasta aloitteestaan. (Lopes Pereira 2012, 32, 66.)

⁸³ Bielfeldt 1987, 17, 24. Teologiasta ja filosofiasta tuli itsenäisiä oppialoja vasta d’Aquinon myötä, kun teologian totuuksien näyttäminen toteen filosofisten perusoletusten varassa vaikeutui. John Duns eli Duns Scotus rajoitti filosofian hyödynnettävyyttä teologiassa entisestään pitämällä osaa d’Aquinon selviöiksi olettamista perusoletuksista ehdollisina. William Ockhamilainen puolestaan erotti jo teologian varsinaisesta tieteestä. Hänelle teologian perusoletukset olivat uskontotuuksia, eivät selviöitä, eikä niitä voinut tietää järjen tai kokemuksenkaan pohjalta. Teologia pohjautui sen sijaan Raamattuun, kirkon oppiin ja kirkkoisien kirjoituksiin. Se saattoi näin päätyä filosofiaan verrattuna eri johtopäätöksiin. Lutheriin asti näitä oppialoja pidettiin kuitenkin edelleen loogisesti yhteismitallisina toisiinsa nähden. (Bielfeldt 1987, 20–21, 21n13, 22–24.)

⁸⁴ Bielfeldt 1987, 18, 24. Ensimmäiset merkit Lutherin itsenäisestä tavasta jäsentää uskon ja järjen suhdetta olivat havaittavissa hänen kirjoituksissaan jo vuonna 1509. Tällöin Luther kieltäytyi hyväksymästä myöhäiskeskiaikaisen *facere quod in se est* -opin rationaalisia seurauksia. Lutherin mielestä ihminen ei välttämättä saisi kaikkea pelastukseen tarvittavaa tietoa, vaikka tekisikin parhaansa Jumalaa etsiessään. Radikaalimpi pelastusopillinen erottelu ihmisen tahdon ja Jumalan armon välillä alkoi näkyä Lutherin kirjoituksissa kuitenkin vasta myöhemmin. Erottelu selkeytyi erityisesti Psalmien kirjan ensimmäisen kommentaarin (*Dictata super psalterium*, 1513–1515) ja Roomalaiskirjeen luentojen (1515–1516) välisenä aikana. (Lopes Pereira 2012, 214, 226.)

⁸⁵ Bielfeldt 1987, 26–27.

⁸⁶ Bielfeldt 1987, 29–30.

dessä puhuu.⁸⁷ Yhdessä nämä normit muodostavat hermeneuttisen kehän. Raamattu viittaa objektiivisesti Kristukseen, koska kirjoituksissa läsnä oleva Pyhä Henki todistaa armoon perustuvasta, uskon kautta tapahtuvasta vanhurskauttamisesta. Kristuksesta todistaminen taas toimii Raamatun tekstien kanonisuuden kriteerinä.⁸⁸ Raamatun on näin annettava tulkita itse itseään: sen sisältö määrittää sen tutkimustavan. Raamatun ulkopuoliset kriteerit ovat Lutherin näkökulmasta aina rajallisia ja maallisia ja johtavat siten mielivaltaiseen tulkintaan. Rajallinen ihmistajunta voi ymmärtää Jumalaa vain, jos Jumala itse määrittää ajattelun säännöt. Tarvitaan erityinen taivaallisen valtakunnan kielioppi.⁸⁹

Teologian ja filosofian ero rinnastuukin Lutherin ajattelussa taivaallisen ja maallisen valtakunnan väliseen jännitteeseen.⁹⁰ Lutherille varsinainen todellisuus eli taivaan valtakunta on luonteeltaan paradoksaalinen.⁹¹ Jumalan Sana on filosofisesti ristiriitaista ja merkityksetöntä, mutta teologisesti merkityksellistä ja totta.⁹² Vaikka filosofia on Jumalan suurin lahja maallisessa valtakunnassa, se ei kykene ilmaisemaan saati selvittämään taivaallisen valtakunnan totuuksia.⁹³ Teologia ja filosofia ovat yhteismitattomia oppialoja, koska filosofian sanat eivät voi säilyttää omia merkityksiään teologisten totuuksien ilmaisemiseksi.⁹⁴ Maallisen valtakunnan sanat on puhdistettava filosofisista oheismerkityksestään, ennen kuin niiden varsinaisista filosofisista merkityksistä voi muodostaa uusia sanoja. Vasta tällöin Jumalan totuudet voidaan ilmaista teologisesti, ihmisen kielellä.⁹⁵ Taivaallisen ja maallisen valtakunnan voi siis yhdistää vain Jumalan teko.⁹⁶

Kristuksessa Jumala ja ihmisyyys yhdistyvät ykseydeksi, johon toivo pelastuksesta perustuu.⁹⁷ Lutherille oikea uskonoppi ei ole ihmisoppia vaan ihmisille Raamatussa ilmoitettu totuus Jumalasta ja Hänen konkreettisista teoistaan. Raamatun lauseilla on tiedollinen, Kristusta koskeva sisältö.⁹⁸ Tietoa Kristuksen tekojen pelastavasta merkityksestä ei voi kuitenkaan saada omakohtaisesti selville ilman Raamatun lukemista henkilökohtaisena puheena. Raamattu on Lutherille ennen kaikkea lukijalleen suunnattua käytännöllistä puhetta. Raamatun lukija koh-

⁸⁷ Bielfeldt 1987, 32.

⁸⁸ Bielfeldt 1987, 34.

⁸⁹ Bielfeldt 1987, 35.

⁹⁰ Bielfeldt 1987, 60.

⁹¹ Bielfeldt 1987, 64.

⁹² Bielfeldt 1987, 65.

⁹³ Bielfeldt 1987, 61.

⁹⁴ Bielfeldt 1987, 64.

⁹⁵ Bielfeldt 1987, 66.

⁹⁶ Bielfeldt 1987, 60.

⁹⁷ Bielfeldt 1987, 35.

⁹⁸ Bielfeldt 1987, 36.

taa Jumalan uskon kautta: usko avaa Kristuksen kuoleman merkityksen.⁹⁹ Samalla myös teologia on Lutherille ensisijaisesti käytännöllistä. Ensinnäkin sen tehtävänä on huolehtia syntisten sieluista ruokkimalla uskovia Jumalan Sanan kautta. Toiseksi teologia suuntautuu ihmisen kokemukseen, sillä syvempi Jumalan tuntemus on mahdollista vain sielun ahdistuksen (*Anfechtung*) kautta.¹⁰⁰ Jumala on sekä vihan että rakkauden Jumala, mutta näyttäytyy epäuskoiselle vihan Jumalana ja uskovalle rakkauden Jumalana. Syntinen, joka on kokenut lain täyttämisen mahdottomaksi ja kuulee armon ilosanoman, oppii uskon kautta tuntemaan Jumalan pelastajana. Jeesus Kristus ottaa hänen syntinsä kannettavakseen ja lahjoittaa hänelle oman vanhurskautensa ”iloisen vaihdon” (*Fröhliche Wechsel*) kautta.¹⁰¹

Toisaalta teologia voi suuntautua kokemukseen vain siksi, että Jumala on katsonut kunniansa mukaiseksi samastua ihmisiin lunastusteoillaan.¹⁰² Teologia voi todistaa Kristuksessa ilmoitetusta Jumalasta (*Deus revelatus*) vain salatun Jumalan (*Deus absconditus*) todellisuuden pohjalta. Kaikkivoipa salattu Jumala vaikuttaa kaiken kaikessa, myös Saatanassa ja jumalattomassa ihmisessä. Jumala on ikuisesti totta ennen ihmisen uskoa Häneen, ihmisen tajunnan tuolla puolen.¹⁰³ Lutherille teologia puhuukin Jumalasta juuri siksi, että Jumalan teko Kristuksessa edeltää uskovan kokemusta siitä. Teologia voi puhua historiassa ja Raamatussa vaikuttavasta Jumalan Sanasta, koska puhuu Jumalan Sanan julistamisen kautta. Jumalan Sana luo ja ylläpitää kaiken. Sana tuo ilmaisemansa asian todellisuuteen.¹⁰⁴ Luominen ja ylipäänsä kaikki Jumalan toiminta on Jumalan puhetta, aivan kuten kaikki Jumalan puhe on samalla Jumalan toimintaa.¹⁰⁵ Jumalan Sana kohtaa ihmisten sanat inkarnaatiossa: logos-kristologian perinteen mukaisesti Luther uskoo, että Jumalan sisäinen Sana on Poika, Jeesus Kristus.¹⁰⁶

⁹⁹ Bielfeldt 1987, 37–38. Lutherin käytännöllinen painotus eroaa muun muassa d’Aquino’n näkökulmasta, joka korostaa Raamatun olevan ennen kaikkea puhetta Jumalasta.

¹⁰⁰ Bielfeldt 1987, 38–39. Lutherin termi ”Anfechtung” on merkitykseltään laaja. Se kattaa niin kiusauksen, houkutuksen, koettelemuksen kuin sielun ahdistuksen merkitykset. Tässä yhteydessä sielun ahdistus viittaa henkilökohtaista pelastusta ja omaa syntisyyttä koskevaan ahdistukseen.

¹⁰¹ Bielfeldt 1987, 40–41.

¹⁰² Bielfeldt 1987, 41.

¹⁰³ Bielfeldt 1987, 42.

¹⁰⁴ Bielfeldt 1987, 43–44.

¹⁰⁵ Bielfeldt 1987, 46.

¹⁰⁶ Bielfeldt 1987, 44, 46–47. Logos-kristologia viittaa varhaisten kirkkoisien tapaan selittää Isän ja Pojan välistä suhdetta stoalaisen filosofian avulla. Siinä maailmankaikkeuden synnyn ajatellaan perustuvan sisäiseen sanaan (*ὁ λόγος ἐνδιάθετος*), jolla Jumala keskustelee itsensä kanssa. Näkyvä maailmankaikkeus on tämän sisäisen ajatuksen aistein havaittava muoto eli ruumiin suulla ulos lausuttu sana (*ὁ λόγος προφορικός*). Varhaiset kirkkoisat yhdistivät kreikkalaisen logos-käsitteen kuitenkin Poikaan (Joh. 1:1–3). He selittivät Pojan synnyttämistä eri tavoin: stoalaista filosofiaa seuranneet ajattelivat logoksen syntyneen kahdessa vaiheessa, Pojan ikuisuutta painottaneet taas yhdessä vaiheessa.

Jumalan ikuinen Sana eli Kolminaisuuden toinen persoona on ollut aina läsnä Jumalassa. Lutherin mukaan ihminen voi kuitenkin tietää tästä vain lihaksi tulleen eli inkarnoituneen Sanan kautta. Ihmisjärki ei voi tavoittaa Jumalan olemusta suoraan metafyyysisellä spekuloinnilla tai luomakuntaa havainnoimalla. Toisaalta luomakunta kyllä rakentuu näkymättömän Jumalan tekemistä konkreettisista teoista. Jumalan Sanan toiminta ei siis rajoitu historiallisen Jeesuksen elämään. Jumala puhuu eli toimii niin Vanhan testamentin profeettojen kuin nykyisen kirkon saarnaajien kautta. Äärettömän Jumalan Sana käyttää äärellisten ihmisten sanoja.¹⁰⁷ Ikuinen Jumalan Sana inkarnoituu näin ihmisessä vastaavalla tavalla kuin se – tai oikeammin Hän – tulee lihaksi Kristuksen persoonassa.¹⁰⁸

Luther korostaa, että Jumala on rajoittanut armonsa ilmoittamisen ulkoiseen sanaan: Pyhä Henki välitetään ihmiselle yksin ulkoisen, puhutun sanan kautta. Painottamalla kieltä Pyhän Hengen kantajana Luther kokee välttävänsä Jumalan Sanan subjektivoinnin eli omakohtaistamisen. Kun kieli on Pyhän Hengen toiminnan välittäjä, Jumalan Sanan kieli ei riipu Hengen sisäisen toiminnan tulkitsijasta. Samalla ihmisille syntyy velvollisuus puhua ja kuunnella Jumalan sanaa. Jumalan Sana on yhtäältä välttämätön edellytys Pyhän Hengen johdatukselle ja toisaalta ainoa tapa ilmaista Pyhän Hengen sisäinen toiminta.¹⁰⁹ Ulkoisen sanan objektiivisuus Pyhän Hengen ilmaisuvälineenä kertoo Lutherille, että Jumala puhuu uskovalle konkreettisilla teoilla. Jumalan puhe ilmenee ihmisten muotoilemina teologian uskonoppeina.¹¹⁰ Tämä Jumalan sanan mietiskely tekee teologiasta Lutherille sekä inhimillisen että jumalallisen tieteen. Teologien teot ja sanat ovat viime kädessä Jumalan tekoja ja sanoja, jotka käsittelevät Jumalan Sanaa historiassa ja Raamatussa. Näin ääretön ja äärellinen kohtaavat toisensa.¹¹¹

Teologian kielioppi on Lutherille Pyhän Hengen kielioppia. Siinä Jumala itse avartaa Jumalaa ajattelevan näkökulmaa määräämällä ajattelijan kieliopin ja ajattelun säännöt. Sanojen uudistuessa teologin näkökulmasta tulee taivaallinen, siinä missä filosofin näkökulmaa hämärtää maallinen pimeys.¹¹² Luther jopa väittää, että teologi on paholaisen valtakunnan ulottumattomissa. Hän kutsuu filosofiaa Jumalalle vihamieliseksi lihan viisaudeksi, koska paholainen hallitsee sitä. Sen

¹⁰⁷ Bielfeldt 1987, 45–47.

¹⁰⁸ Bielfeldt 1987, 48.

¹⁰⁹ Bielfeldt 1987, 48–50. Tältä pohjalta Luther kritisoi ”hurmahenkiä” eli entusiasteja, jotka väittivät Jumalan kohtaavan ihmisen tämän sydämessä. Tästä näkökulmasta ihmisen kieli on vain ulkoinen tapa todistaa sisäisestä, esikielellisestä Pyhän Hengen läsnäolosta ja toiminnasta.

¹¹⁰ Bielfeldt 1987, 50.

¹¹¹ Bielfeldt 1987, 51.

¹¹² Bielfeldt 1987, 67–68.

sijaan teologi ei uuden kieliopin ansiosta ole enää ihmisajattelun langenneisuuden vallassa.¹¹³ Toisaalta maallisen valtakunnan asukkaana teologin näkökulma on aina rajallinen. Tämän osoittaa jo se, että teologiaa voi harjoittaa myös huonosti. Lutherista hyvän ja huonon teologin ero riippuu usein siitä, mitä kirjoja teologi lukee teologian tehtävästä oppiakseen. Teologia on Lutherille inhimillinen tieteenala, jota opitaan harjoittamaan vain vähitellen elämän ja sen hengellisten koetelemusten kautta. Teologian kielioppi on näin aina yhteydessä filosofian kielioppiin.¹¹⁴ Sekä inhimillisenä että jumalallisena tieteenä teologia edellyttää siis ääretöntä näkökulmaa äärellisessä ihmisessä.¹¹⁵ Teologian ja filosofian taivaallinen ja maallinen näkökulma täydentävät toisiaan. Taivaalliset sanat ovat ihmisten sanoja, sillä uusi kieli edellyttää vanhaa kieltä – ja ihmisten ainoa kieli on maallinen.¹¹⁶

Dennis Bielfeldtin mukaan Lutherin käsitystä teologisista väittämistä voidaan mallintaa vuorovaikutteisina vertauskuvallisina lauseina. Ne muodostuvat silloin, kun filosofian sanoja käytetään lauseissa, joissa syntyy uusia merkityksiä luova jännite.¹¹⁷ Näitä uusia merkityksiä ei voi palauttaa pelkiksi kyseisten sanojen filosofisten merkitysten konjunktioiksi.¹¹⁸ Uutta kieltä ei tarvita uuden todellisuuskäsityksen luomiseksi vaan kuvaamaan todellisuutta sellaisena kuin se on. Uuden kielen on voitava ilmaista Jumalan lihaksi tuleminen kaikessa paradoksaalisuudessaan. Luther ei siis pyri löytämään kielioppia, joka voisi välttää kielen taipumusta yhdistää nimet yksiselitteisesti havaittavaan maailmaan. Sen sijaan Luther pyrkii löytämään kielen, joka voi viitata yksiselitteisesti todellisuuden paradoksaaliseen luonteeseen.¹¹⁹ Luther kieltää ”uskon logiikan”, jossa teologian ja filosofian väliset ristiriitaisuudet pyritään sovittamaan loogisilla erotteluilla.¹²⁰ Koko todellisuutta ei voi ilmaista loogisella muodolla, sillä maallisen ja taivaallisen valtakunnan välillä ei ole suoraa jatkumoa. Vastaavasti myös järki on erotettava uskosta. Paradoksaalinen todellisuus sekä edeltää loogista totuutta että on sen tuolla puolen; se on loogisen totuuden niin ulko- kuin sisäpuolella.¹²¹

¹¹³ Bielfeldt 1987, 68–69.

¹¹⁴ Bielfeldt 1987, 69–70.

¹¹⁵ Bielfeldt 1987, 71.

¹¹⁶ Bielfeldt 1987, 71n185.

¹¹⁷ Bielfeldt 1987, 277.

¹¹⁸ Bielfeldt 1987, 277–278. Bielfeldt ei avaa tässä päättelyään tarkemmin, mutta oletettavasti pelkkien filosofisten merkitysten konjunktio tuottaisi Lutherin mielestä teologiassa ristiriidan. Tällöin lauseet menettäisivät erityismerkityksensä, sillä ristiriidan perusteella voidaan päätellä mitä tahansa – ja siten muodostaa minkälaisia lauseita tahansa. (Bielfeldt 1987, 8, 298.)

¹¹⁹ Bielfeldt 1987, 278.

¹²⁰ Bielfeldt 1987, 288.

¹²¹ Bielfeldt 1987, 293.

Luther ei itse erottele yksittäisen sanan merkityksiä soveltaakseen sanaa oikein teologiassa ja filosofiassa. Sen sijaan yksittäisen sanan saamat uudet teologiset merkitykset seuraavat teologian aihealueesta. Kieli ei ole Lutherille työkalu, joka tuotettaisiin asianmukaisilla erotteluilla Jumalan ymmärtämiseksi: teologinen kieli sopii jo luonnostaan uskon mysteereihin, joista se puhuu. Teologian ja filosofian erilaiset merkitykset ilmenevät kuitenkin vain, jos sanojen filosofiset merkitykset ovat molemmissa samat. Sanojen on siis säilytettävä filosofiset merkityksensä viitatakseen paradoksaaliseen todellisuuteen.¹²² Teologiset sanat saavat uuden merkityksensä nimenomaan sanojen maallisten merkitysten vuorovaikutuksessa. Vaikka teologisten sanojen merkityksiä ei voi analysoida filosofian sanoilla, niiden syntyminen edellyttää maallisen merkityksen. Juuri tämä uuden teologisen merkityksen syntyminen mahdollistaa kielen viittaamiseen paradoksaaliseen todellisuuteen.¹²³ Näin teologiset ja filosofiset merkitykset ovat kielen tasolla Lutherille sittenkin tietyssä mielessä yhtenäisiä.¹²⁴ Toisin sanoen sama sana tarkoittaa kaikesta huolimatta teologiassa hieman samaa asiaa kuin filosofiassa.¹²⁵

Lutherille ääretön ja äärellinen sulkevat toisensa loogisesti pois. Täten filosofia ei koskaan voi hyväksyä teologialle keskeistä totuutta siitä, että kaikkivoipa Jumala olisi ihminen.¹²⁶ Sanojen filosofisia merkityksiä sitova sana on siis korvattava niin, että teologinen vertauskuva laajentaa väittämän merkitystä. Näin syntyvä lauseen vertauskuvallinen merkitys on suurempi kuin lauseen osien merkitysten summa.¹²⁷ Tämän vertauskuvallisen merkityksen kautta voidaan viitata ihmisen ymmärryksen ylittävään mysteeriin, havaintotodellisuuden tuonpuoleiseen varsinaiseen todellisuuteen. Siellä paradoksi ääretön äärellisessä on totta.¹²⁸ Teologinen todellisuus onkin ilmaistavissa juuri siksi, että teologisessa vertauskuvassa on maallisen filosofian näkökulmasta jännite.¹²⁹ Samalla teologisesta vertauskuvasta tulee kuolematon, sillä sen perustana oleva ristiriitainen ja taivaallinen maailma on jo olemassa.¹³⁰ Se on olemassa objektiivisesti Jumalan silmissä.¹³¹

¹²² Bielfeldt 1987, 296.

¹²³ Bielfeldt 1987, 298.

¹²⁴ Bielfeldt 1987, 297.

¹²⁵ Bielfeldt 1987, 298–299.

¹²⁶ Bielfeldt 1987, 307–308. Toisin sanoen Luther ajattelee Jumalan kaikkivoipuuden rajoittuvan filosofian näkökulmasta logiikkaan: Jumala ei voi äärettömyytensä vuoksi olla äärellisessä.

¹²⁷ Bielfeldt 1987, 308–309.

¹²⁸ Bielfeldt 1987, 309–310. Toisin sanoen Luther rajoittaa logiikan käyttöalan niin, ettei se koske kaikkia teologisia väittämiä. Teologian näkökulmasta Jumalan kaikkivoipuus sisältää siis myös kyvyn toimia logiikan vastaisesti.

¹²⁹ Bielfeldt 1987, 320.

¹³⁰ Bielfeldt 1987, 316.

¹³¹ Bielfeldt 1987, 320–321.

Kristillisen uskon ja siten myös teologian kielen keskuksena Luther pitää viime kädessä kolmiyhteistä Jumalaa. Kolminaisuus ei ole Lutherille ennen kaikkea uskonoppi vaan kristinuskon Jumalan nimi eli uskon tunnustamisen kohde.¹³² Christine Helmerin mielestä Lutherin kolminaisuuskäsitys voidaan nähdä tulkitana luomakunnan luo tulevan kolmiyhteisen Jumalan lupauksesta (*promissio*). Tämä lupaus syntien anteeksiannosta Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen tähden on ilosanoma, joka paikallistuu konkreettisesti sakramenteissa.¹³³ Sanan (*verbum*) ja asian (*res*) samuutena lupaus on sekä puhetta että vaikutusta. Kun Kristus puhuu, Hän tekee kuuroista kuulevia ja välittää heille pelastavan lupauksen. Siten lupaus yhdistyy erottamattomasti Kristuksen inkarnaatioon.¹³⁴ Sen voi kuvitella kertomuksena, jossa Jumala muuttaa ihmisen liikkueksaan luomakuntaa kohti.¹³⁵ Teologinen kieli on näin Lutherille Kristuksen ja Pyhän Hengen luoma lahja. Se määrittyy Raamatun ja jumalanpalveluksen muotojen puitteissa.¹³⁶

Lutherin oppi vanhurskauttamisesta yksin uskosta perustuu näin hänen sanan teologiaansa. Jumalan Sana ilmaisee Jumalan armon ja antaa siten merkityksen Kristuksen ja koko kirkon lähetykselle. Usko Jumalan Sanaan on kaikkien siunausten lähde, joten vanhurskauttamiseen riittää usko Jumalan lupauksiin eli Sanaan.¹³⁷ Samalla Jumalan Sana on myös kristityn vapauden perusta. Kristityn vapaus on Lutherille yhtäältä velvollisuutta lähimmäisiä kohtaan ja toisaalta vapautta laista. Tämä vastaa ihmisen luonnetta sekä ruumiillisena että hengellisenä olentona. Sielun vapauteen eivät vaikuta rituaalit vaan itse Sana.¹³⁸ Usko yksin vanhurskauttaa, sillä vain se määrittää hengellisen ihmisen: usko tunnustaa Jumalan olevan totuudellinen ja vanhurskas, mikä johtaa syntisen parannukseen ja vanhurskauttamiseen. Näin usko on Lutherille, kuten Augustinuksellekin, sekä synnin tunnustamista että Jumalan ylistystä. Se tuo sielun aitoon yhteyteen Jumalan kanssa. Jumalan armoon perustuva lahjana usko tunnustaa Jumalan Sanan oikeaksi.¹³⁹

Jumalan lahjana usko myös sisältää Jumalan itsensä. Jumala antaa syntiselle itsensä, sillä Kristus ottaa ihmisen synnit kannettavakseen ja lahjoittaa syntiselle vanhurskautensa. Juuri siksi usko tuo uskovan yhteyteen Kristuksen kanssa. Kos-

¹³² Helmer 1999, 2–3.

¹³³ Helmer 1999, 1–2, 34. Helmer viittaa Oswald Bayerin tutkimukseen, jonka mukaan lupauksen käsite on ohjannut keskeisesti Lutherin teologian kehittymistä vuosina 1514–1520.

¹³⁴ Helmer 1999, 269.

¹³⁵ Helmer 1999, 36–37. Jumalan tuleminen luomakunnan luo edellyttää menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden aikamuotojen yhdistämistä kertomukseksi.

¹³⁶ Helmer 1999, 33.

¹³⁷ Lopes Pereira 2012, 280–281.

¹³⁸ Lopes Pereira 2012, 281–282.

¹³⁹ Lopes Pereira 2012, 283–285.

ka uskova on Kristuksessa, Kristus on samalla uskovassa. Luther seuraakin Augustinuksen opetusta Kristuksesta sekä sakramenttina että esimerkkinä. Koska uskova tunnustaa Hänet lunastajakseen ja pelastajakseen, Kristus kutsuu uskovan seuraamaan esimerkillisiä hyveitään. Vanhurskauttava usko on siis henkilökohtainen tunnustus siitä, että Kristus annettiin juuri uskovan omien syntien tähden. Siihen ja Kristuksen ylösnousemukseen perustuu myös Lutherin opetus pelastuksen varmuudesta.¹⁴⁰ Näin kristitty on vanhurskas kahdella tavalla. Yhtäältä hänet luetaan vanhurskaaksi Kristuksen vanhurskauden perusteella kasteessa ja yhteydessä Kristukseen. Toisaalta hän on itse vanhurskas eläessään hänelle uskossa luetun Kristuksen vanhurskauden mukaisesti. Jälkimmäinen seuraa ensimmäistä vanhurskautta niin, että usko saa ihmisen seuraamaan Kristuksen esimerkkiä. Jumalan armosta usko vanhurskauttaa ja aloittaa samalla hengellisen kasvun.¹⁴¹

Jumala ilmoittaa lupauksestaan niillä tavoilla, joilla kukin persoona toimii suhteessa ihmisiin.¹⁴² Juuri siksi ihmisetkin voivat kuulla Jumalan persoonia. Ihmisten puhe Kolminaisuudesta on viime kädessä Jumalan puhetta ja saa alkunsa aina Pyhästä Hengestä. Sana ja persoona yhdistyvät Raamatun perusteella niin, että persoonien puhe ja järjestys vastaavat persoonien lähtemisen suhteita. Isä lähettää Pojan lunastamaan ihmiskunnan, ja molemmat vuodattavat Pyhän Hengen. Yhden persoonan puhuessa toinen persoona ilmoitetaan ja kolmas kuuntelee. Lutherin tulkinta Kolminaisuudesta nojaakin ensisijaisesti hänen tulkintaansa Jumalan äärettömästä ja armollisesta olemuksesta.¹⁴³ Kolmiyhteisen Jumalan ikuinen olemus koostuu Kristuksen välittämästä sovitusyöstä Isän edessä ja Pyhän Hengen antamisesta.¹⁴⁴ Kolminaisuutta selittävä oppi puolestaan tiivistää Raamatun sisällön Pyhän Hengen ohjaamana. Raamattu ja uskonoppi rajaavat yhdessä järjen käyttöalueen.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Lopes Pereira 2012, 230, 273, 286–290.

¹⁴¹ Lopes Pereira 2012, 292–295. Lopes Pereiran mielestä Luther pitää vanhurskauttamista prosessina. Uskon antamisen lisäksi siihen kuuluu koko elämän mittainen pyhittyminen. Tälle näkemykselleen Lopes Pereira etsii tukea suomalaisesta Luther-tutkimuksesta ja erityisesti Tuomo Mannermaan teoksesta *In Ipsa Fide Christus Adest* (1979). Mannermaan mukaan usko on Lutherille osallisuutta Kristuksen persoonaan ja siten Jumalan olemukseen. (Lopes Pereira 2012, 312–319; Mannermaa 1979, 22–24.) Tästä ei kuitenkaan välttämättä seuraa, että Kristus on uskossa läsnä juuri vanhurskauttavassa merkityksessä pyhityksen sijaan. Yhtä lailla voidaan ajatella, että uskon kautta kristitty on Kristuksessa ja julistetaan ensin Kristuksen vanhurskauden perusteella vanhurskaaksi. Tällöin vanhurskauttaminen ei olisi koko elämän jatkuva prosessi vaan Kristus-yhteyteen perustuva tapahtuma, jota seuraa Kristus-yhteyden mahdollistama pyhitys. Kysymys vanhurskauden ja pyhittämisen suhteesta on kuitenkin tämän työn aiheen kannalta ulkopuolinen. Siksi tässä työssä ei oteta kantaa siihen, miten Luther itse tämän suhteen tulkitsi.

¹⁴² Helmer 1999, 190.

¹⁴³ Helmer 1999, 267–273.

¹⁴⁴ Helmer 1999, 187.

¹⁴⁵ Helmer 1999, 3.

Kolminaisuutta voidaan Lutherin mukaan ymmärtää ja tutkia vain tekemällä ero sisäisen ja ulkoisen Kolminaisuuden välille.¹⁴⁶ Sisäinen Kolminaisuus eli Jumalan kolmiyhteinen olemus on Lutherille ikuinen välttämätön totuus ja samalla Jumalan armon tae ja edellytys.¹⁴⁷ Ääretön sisäinen Kolminaisuus sisältää yksin Pyhän Hengen ilmoittamat ja ihmisjärjelle tavoittamattomat ikuiset Kolminaisuuden suhteet. Näin vain ulkoinen Kolminaisuus on Luojan tekojen kautta suhteessa äärelliseen luomakuntaan. Pyhä Henki kertoo Raamatun ja kirkon opin kautta, miten Isän ja Pojan suhteen äärettömyys on ikuista Pojan synnyttämistä Isästä. Teologian uskollisuus Kristusta kohtaan on siis Pyhän Hengen kuulemista. Se antaa puitteet metafysiikan, semantiikan ja logiikan hyödyntämiselle Kolminaisuuden suhteiden tulkinnassa.¹⁴⁸

Lutherille filosofian työkalujen tärkein käyttötarkoitus teologian alueella on sisäisen Kolminaisuuden perustavimman väittämän todistaminen: kolme asiaa (*res*) eli olemusta ovat yhtä kuin yksi asia. Osoittaakseen, että kukin persoona on jumalallinen, Luther olettaa uskontunnustukseen nojaten Jumalan olemuksen (*essentia*) absoluuttiseksi, mutta persoonien kannalta suhteelliseksi. Vaikka kukin persoona koostuu sekä erillisestä relaatiosta että erottamattomasta Jumalan olemuksesta, olemus viittaa yksinomaan erilliseen persoonaan. Näin Luther välttää kolmen relaation ja yhden olemuksen tulkitsemisen neljäksi asiaksi.¹⁴⁹ Lisäksi hän tulkitsee Jumalan olemuksen jakautuvan kullekin persoonalle niin, ettei yhtäkään persoonaa voi sulkea Jumalan olemuksesta. Kukaan persoona on Jumalan olemus, eikä tiettyä Jumalan ominaisuutta tarvitse kohdistaa vain yhdelle persoonalle.¹⁵⁰

Ikuiseen Jumalan olemukseen ei voi soveltaa kerronnallista liikettä. Sisäisen Kolminaisuuden lupaus tuleekin esille vasta, kun ulkoinen Kolminaisuus selittää kokonaisena kertomuksena.¹⁵¹ Sisäisen ja ulkoisen Kolminaisuuden välinen symmetria näkyy siinä, miten ikuinen Jumala saa Kristuksen kuoleman kautta

¹⁴⁶ Helmer 1999, 57.

¹⁴⁷ Helmer 1999, 78–79.

¹⁴⁸ Helmer 1999, 68–71, 95–96.

¹⁴⁹ Helmer 1999, 42, 95–96, 103–107, 109–113.

¹⁵⁰ Helmer 1999, 113–118.

¹⁵¹ Helmer 1999, 120. Helmer ei tarkoita tällä kaiken Kolminaisuudesta selittävää metakertomusta. Lutherin kolminaisuuskäsityksen kertomuksellista rakennetta on hänen mukaansa päinvastoin parempi selittää erillisillä kertomuksilla. Muuten ajatonta puhetta Jumalan ikuisuudesta on vaikea suhteuttaa kertomukselliseen puheeseen maailmasta. Ellei kertomuksia eritellä, kertomuksen kategoria johtaa herkästi pitämään Raamatun sisäistä Kolminaisuutta koskevia viittauksia ehtona itse kertomukselle. Jos taas kertomuksia pidetään toisiaan täydentävinä tai haastavina osasina, tämä voidaan Helmerin mukaan välttää: eri kertomukset ovat ajallisesti muodostuneita ja konkreettisesti sijoittuneita ja edustavat teologisen ilmaisun koko kirjoa. (Helmer 1999, 36–37.)

aikaan elämää.¹⁵² Lupaus Kristuksen ikuisesta voitosta on sidottu Pojan synnyttämiseen Isästä sisäisessä Kolminaisuudessa. Sisäinen Kolminaisuus saapuu ulkoisena Kolminaisuutena Isän, Pojan ja Pyhän Hengen puhuman lupauksen kautta. Armon lupauksen ohjaama kokonaiskertomus perustuu siihen, että Isä kääntyi ikuisuudessa Pojan puoleen ja siirsi lupauksen Pojalle. Ulkoisessa Kolminaisuudessa Kristus puhui lupauksesta suoraan kilvoituksensa, verensä ja voittonsa kautta. Kristuksen taivaaseenastumisen jälkeen Pyhä Henki saapuu ulkoiseen Kolminaisuuteen täyttämään Kristuksen lupauksen.¹⁵³ Kukin osakertomus paljastaa kunkin persoonan aseman sisäisessä tai ulkoisessa Kolminaisuudessa.¹⁵⁴ Tämä liike sisäisestä ulkoiseen Kolminaisuuteen huipentuu lopulta kolmiyhteisen Jumalan ilmoitukseen luomistyössä. Isän ikuisuudessa saarnaama Pyhän Hengen ilmoitus liittää kuulijat puhumaan oikealla tavalla sisäisestä Kolminaisuudesta. Se opettaa luomakunnan ylistämään kolmiyhteistä Jumalaa kaiken alkuna ja loppuna.¹⁵⁵

Lutherin tapa tehdä jyrkkä ero teologian ja filosofian välille vaikuttaa näin perustuvan lähdekritiikkiin. Teologia on viime kädessä Lutherille Jumalan sanelemaa todellisuuden kuvausta, kun taas filosofia on maallista ihmisviisautta. Lutheria ei siis kiinnosta teologian ja filosofian termien alkuperäiset merkitykset tai käyttötilanteet sinänsä. Häntä vaikuttaa kiinnostavan enemmän ihmisajattelun alkuperäinen lähde. Vaikka hän näkee teologian ja filosofian välillä yhteyden, vain teologia voi Raamatun ilmoituksen kautta kuvata varsinaista todellisuutta. Kaikki teologian ja filosofian erottelu pyörii Raamatun sanoman ympärillä. Jos Raamattuun perustuvat teologiset väittämät johtavat loogisiin ristiriitoihin, tämä on ongelma nimenomaan logiikalle – ei Raamatulle. Siten Raamattu määrää myös filosofian rajat. Raamatun sanoman vastainen pätevä päättely on aina filosofiaa, ei koskaan teologiaa. Lutherille Raamatun totuus oikeuttaa muut totuudet.

3.2. Lutherin käsitys pahuudesta

Lutherille pahuus on niin Raamatun kuin kokemuksenkin perusteella väistämätön osa luomakuntaa ja ihmiselämää.¹⁵⁶ Hänen mukaansa koko luomakunta on täysin riippuvainen Jumalasta. Jumalan riippumattomuudesta taas seuraa, että kaikki asiat luomakunnassa tapahtuvat välttämättä ja väistämättä. Ihmisten vapaa tahto maallisissa asioissa on vain näennäistä – Jumalan näkökulmasta myös maalliset

¹⁵² Helmer 1999, 270.

¹⁵³ Helmer 1999, 120–122.

¹⁵⁴ Helmer 1999, 187.

¹⁵⁵ Helmer 1999, 190, 266.

¹⁵⁶ Koivisto 2012, 12.

asiat ovat väistämättömiä. Näin myös pahat asiat tapahtuvat väistämättä: pahuus valtaa ihmisen ilman tämän suostumusta.¹⁵⁷ Väistämättömän pahuuden käsite on siten tärkeä osa Lutherin teologiaa, jossa Raamatun tulkinta ja sielunhoidon tarpeet ovat avainasemassa.¹⁵⁸

Lutheria ei voi kutsua yksiselitteisesti fatalistiksi, joka pitää itseään kyvyttömänä toimimaan toisin. Korostaessaan hyvien töiden, Raamatun, sakramenttien ja pelastuksen merkitystä hän nimittäin asettaa samalla fatalismilleen rajoja. Häntä ei voi myöskään kutsua yksiselitteisesti deterministiksi, sillä hän ei pidä pahuutta Jumalan luomana, aiheuttamana tai määräämänä. Hänestä Jumala ainoastaan sallii pahuuden sekä määrää yksittäisiä tapahtumia.¹⁵⁹ Jussi Koiviston mukaan parempi sana kuvaamaan pahuuden väistämättömyyttä Lutherin teologiassa onkin latinan-kielinen sana *inevitable*. Luther itse käytti termiä *inevitable* disputaatioissaan kuvaamaan pahuuden ja pahuuden aiheuttaman turmeluksen väistämättömyyttä. Samalla hän vastusti sen käytöllä manikealaista ajatusta dualistisesta maailmasta, jossa pahuus on luonnollinen substanssi. Hän kuvasi termillä myös ihmisten syntiensä perusteella ansaitseman syyllisyyden väistämättömyyttä. Lisäksi hän käytti termin saksankielisiä vastineita kuvaamaan Jumalan rangaistuksen ja vihan sekä syntien anteeksiantamuksen väistämättömyyttä.¹⁶⁰

Raamattuun perustuvassa pahuuden tulkinnassaan Luther soveltaa myös kirkkoisien opetuksia.¹⁶¹ Hänen mielestään Raamatun keskeisimpien tekstien sanoma ja totuus ovat kuitenkin hyvin selkeitä. Tämän vuoksi Raamatun tulkinnassa tulee hänestä keskittyä enemmän kielelliseen tarkkuuteen kuin kirkkoisien tulkintoihin. Luther kokeekin perustavansa radikaalit käsityksensä sidotusta valinnasta ja Jumalan riippumattomasta armosta ensisijaisesti siihen, mitä Raamattu sanoo. Tämän perusteella hän myös tekee eron Jumalan ja Raamatun välille, sillä ihmiset eivät voi tietää kaikkea Jumalasta.¹⁶² Ihmisen ei tule etsiä pelastusvarmuutta Jumalan salatusta tahdosta vaan hänen ilmoitetusta tahdostaan, joka käskee uskommaan Kristukseen ja tekemään hyviä tekoja.¹⁶³

¹⁵⁷ Koivisto 2012, 21–22.

¹⁵⁸ Koivisto 2012, 13.

¹⁵⁹ Koivisto 2012, 24. Fatalismi eli kohtalousko on näkökanta, jonka mukaan kaikki asiat ovat vastustamattoman kohtalon määräämiä. Determinismi on filosofinen teoria, jonka mukaan kaikki asiat ja tapahtumat ovat täysin aikaisempien asioiden ja tapahtumien määräämiä.

¹⁶⁰ Koivisto 2012, 25–27.

¹⁶¹ Koivisto 2012, 13.

¹⁶² Koivisto 2012, 19–20.

¹⁶³ Koivisto 2012, 23. Tässä yhteydessä on kuitenkin huomattava, ettei salattu Jumala ole suoraan verrattavissa esimerkiksi ajatuksensa salassa pitävään ihmiseen. Salattu Jumala on kyllä eri asia kuin ikuinen sisäinen Kolminaisuus, sillä Jumala voi ilmoittaa myös ikuisesta olemuksestaan. Hän

Luther katsoo Jumalan ja Saatanan välisen jatkuvan taistelun alkaneen Genesiksen kuvaamasta keskustelusta naisen ja käärmeen välillä (1. Moos. 3:1–5). Vaikka Luther tapansa mukaan painottaa raamatunkohdan kirjaimellista merkitystä, kertomuksen käärme on hänelle paitsi eläin, myös Saatanan välikappale.¹⁶⁴ Käärme ei yksin olisi riittävän viisas kyseenalaistamaan Jumalan käskyjä, joten Lutherin mielestä sen oli oltava riivattu. Käärmettä riivanneen hengen tai enkelin oli lisäksi oltava paha puhuakseen Jumalan käskyjen vastaisesti. Tämän pahan riivaajan Luther nimeää Raamatun perusteella Saatanaksi. Nainen ei kuitenkaan tunnistanut todellista puhujaa. Hän ei myöskään pelännyt käärmettä, vaikka se puhui Saatanan voimasta, sillä ihminen oli asetettu hallitsemaan luomakuntaa (1. Moos. 1:28). Tapahtuman taustalla olikin Lutherin mukaan Jumalan johdatus. Jumala salli Saatanan käyttää riivaamalla luomakuntaa hyödykseen. Tämä mahdollisti syntiinlankeemuksen, sillä ihmiset eivät pelänneet Saatanan läsnäoloa. Synnin aiheuttaja Lutherille on silti luomakuntaa turmeleva Saatan, ei Jumala.¹⁶⁵

Käärmeen kirotessaan (1. Moos. 3:14) Jumala puhui Lutherin mielestä todellisuudessa Saatanalle, sillä käärme ei olisi voinut ymmärtää Jumalan sanoja. Käärmettäkin oli kuitenkin rangaistava, sillä Saatanan riivaamana se oli osallisena rikkomukseen. Luther ei ota kantaa rangaistuksen oikeudenmukaisuuteen, vaan vertaa rangaistusta maan kärsimiseen Aatamin synnistä (1. Moos. 3:17).¹⁶⁶ Rikkomus on niin suuri, että käärmeen on kärsittävä aivan kuten alamaisetkin kärsivät hallitsijansa virheistä. Maallinen paha koskettaa näin myös näennäisesti viattomia, eikä rikkomuksella ja rangaistuksella ole aina ihmisenäkökulmasta selkeää yhteyttä. Tästä huolimatta Luther tosin erottaa Saatanan ja käärmeen rangaistukset toisistaan. Käärmeen rangaistus on vain ruumiillinen, kun taas Saatanalle on luvassa kaikenkattava rangaistus Kristuksen murskatessa tämän pään (1. Moos. 3:15).¹⁶⁷

ei kuitenkaan ilmoita kaikkea ikuisesta Kolminaisuudesta, eikä ikuiseen Jumalan olemukseen voi soveltaa kertomuksellista puhetta. Salattu Jumalan tahto ei siis ole ilmaistavissa kertomuksena. Ihminen sitä vastoin on ajallinen olento, jonka ajattelukin on kertomuksellista. Jumala ei siis salaa tahtoaan samassa mielessä kuin ihminen voi salata tahtonsa toisilta ihmisiltä.

¹⁶⁴ Koivisto 2012, 78–79. Saarnojensa muistiinpanoissa Luther viittaa tässä yhteydessä Johannes Khrysostomoksen vastaavaan tulkintaan. Khrysostomoksen tavoin Luther tulkitsi Vanhaa testamenttia kristillisestä näkökulmasta, joten hänen eksegeesinsäkin muistutti usein Khrysostomoksen vastaavaa. Koiviston mukaan Luther omaksui ajatuksen käärmeen kautta vaikuttavasta Saatanasta todennäköisesti juuri Khrysostomokselta.

¹⁶⁵ Koivisto 2012, 80–81, 84.

¹⁶⁶ Koivisto 2012, 84, 86.

¹⁶⁷ Koivisto 2012, 87–88. Jakeessa 3:15 ei mainita Kristusta, mutta Luther tulkitsee kertomuksen Uuden testamentin (ks. Luuk. 10:17–20; Ilm. 12:9) ja kirkkoisien opetusten perusteella. Hänellä oli Wittenbergissä käytettävissään Augustinuksen teos *De Genesi ad litteram*, jossa niin ikään puhutaan Saatanan riivaamasta käärmeestä. Lisäksi Johannes Khrysostomoksen ohella myös monet idän kirkkoisät jakoivat samankaltaisia käsityksiä: heidän mukaansa käärme oli ihmisten ystä-

Tulkinta Saatanan riivaamasta käärmeestä perustuu Lutherin käsitykseen enkelien lankeemuksesta. Ajatus langenneista enkeleistä oli kristinuskossa melko yleinen, ja Lutherille enkelit vaikuttivat olleen keskeinen osa luomakuntaa. Hän jopa yhdistää taivaan luomisen (1. Moos. 1:6) enkelien luomiseen. Ensimmäisten ihmisten tavoin enkelit olivat Lutherin mukaan alun perin viattomuuden tilassa, josta saattoi langeta. Suuri osa enkeleistä lankesikin. Kirkkoisien tulkintaan ja Uuden testamentin teksteihin (Joh. 8:44; Juud. 1:6) nojaten Luther pitää todennäköisenä, että enkelien keskuudessa syttyi kapina. Osa enkeleistä alkoi suosia enkeleistä kauneinta, joka lahjojensa nojalla nosti itsensä muiden yläpuolelle. Tämä enkeli, Saatana, ei voinutkaan sietää ensimmäisten ihmisten luomista ja asemaa, ja kadehti heidän siunattua elämäänsä puutarhassa. Tämän seurauksena Saatana alkoi juonia niin, että ensimmäiset ihmisetkin lankesivat. Saatana on siis ollut Lutherille alusta lähtien valehtelija ja murhaaja, joka teki myös käärmeestä ilkeän valehtelijan. Tämän vahvistavat hänelle myös Vanhan testamentin profeetat.¹⁶⁸

Jussi Koiviston mukaan onkin ilmeistä, että Luther tulkitsee kertomuksen Saatanan riivaamasta käärmeestä Uuden testamentin evankeliumin kautta.¹⁶⁹ Hän tiesi juutalaisten tulkitsevan käärmeen vain tavalliseksi eläimeksi, mutta piti itse kiinni varhaisen kristinuskon mukaisesta tulkinnastaan. Hän selitti sen yhdistämällä tekstin kirjaimellisen ja hengellisen merkityksen edeltäjiään selkeämmin.¹⁷⁰ Koska Uusi testamentti viittasi Saatanaan käärmeenä, Saatana oli Lutherille ihmisten lankeemuksen luonnollinen selitys. Saatanan riivaamana puutarhan viekain eläin muuttui entistä kavalammaksi eikä se ollut enää ihmisten vallassa. Jumalan Sanaa matkimalla ja vääristämällä Saatana hämäsi hengellisesti rajalliset ihmiset ja johti heidät rikkomaan Jumalan käskyä vastaan.¹⁷¹ Syynä syntiin oli jo hyvän ja pahan tiedon puun (1. Moos. 2:17) näkeminen uuden viisauden lähteenä. Luther painottaa tämän olleen seurausta äärimmäisestä ihmisen sisäisestä muutoksesta. Ihmisen koko olemus ja maailmankuva muuttuivat epäuskoksi ja tottelemattomuudeksi. Jumalan Sanaan perustuvan todellisen viisauden sijaan ihminen tavoittelee Lutherin mukaan Saatanan myrkkyä, joka saastuttaa ihmisen sydämen.¹⁷²

vä ennen lankeemusta, Saatana puhui käärmeen kautta ja käytti sitä omiin tarkoituksiinsa, eikä käärme ollut luonnollisessa tilassaan yhtä älykäs kuin ihminen. (Koivisto 2012, 88–90.)

¹⁶⁸ Koivisto 2012, 90–92.

¹⁶⁹ Koivisto 2012, 93. Luther ei kuitenkaan väitä, että Vanhan testamentin kertomus voisi vastavasti valaista Uuden testamentin evankeliumia.

¹⁷⁰ Koivisto 2012, 93–96.

¹⁷¹ Koivisto 2012, 103–104.

¹⁷² Koivisto 2012, 105–106. Nuorempana Luther tulkitsee Aatamin langenneen sekä käärmeen että Eevan vaikutuksesta. Tällöin hän piti Eevaa harhaoppisuuden esikuvana. Myöhemmin hänen tul-

Kaikki pahuus on Lutherille seurausta epäuskosta tai epäilyksestä Jumalan Sanaa kohtaan. Saatana oli johtanut ihmisen ymmärryksen harhaan ja turmellut ihmisen parhaankin tahdon. Tämän seurauksena ihminen kapinoi Jumalaa vastaan ja epäili Jumalan tahtoa. Vasta tämän jälkeen hyvän ja pahan tiedon puusta tuli haitallinen. Näin koko ihmiskunnan historiasta tulee Jumalan ja Saatanan välistä taistelua kirkosta.¹⁷³ Synti ei tulekaan maailmaan ensisijaisesti ensimmäisten ihmisten vaan jo käärmeen sanojen kautta. Ne saavat ihmisen näkemään hyvän ja pahan tiedon puun mahdollisuutena tulla Jumalan kaltaiseksi. Jumalan käskyn rikkomisesta seuraavat puolestaan muutkin syntiset teot. Tätä tekosynnit aiheuttavaa ja koko ihmiskunnan perimää perinpohjaista turmeltuneisuutta Luther kutsuu perisyntiksi. Aatamin ja Eevan syötyä epäuskon sokaisemina kiellettyä hedelmää heidän silmänsä kuitenkin avautuvat (1. Moos. 3:7). Tämän seurauksena he näkevät syntinsä, mikä saa heidät epätoivoon. Vasta Jumalan lupaus tulevasta siemenestä (1. Moos. 3:15), jonka Luther tulkitsee Kristukseksi, tuo toivon takaisin.¹⁷⁴

Pahuus tulee Lutherin tulkinnan mukaan ensimmäisten ihmisten ulkopuolelta. Jobin kirjaan viitaten (9:3, 19, 32; 34:10–17; 40:2) Luther haluaa kuitenkin pitää pahuuden alkuperän salaisuutena. Hänelle riittää tieto siitä, että pahuus on päässyt maailmaan ja että Jumalan on sallinut Saatanan riivata käärmettä. Jumalan sallima pahuuden läsnäolo on tosiasia, jota järki ei edes saa pohtia. Jumalan luomuksena ihmisen on vain luotettava siihen, että Jumala tietää asiat paremmin. On vain uskottava, että Jumala on nähnyt asian ja toimii lopulta ihmisten hyväksi.¹⁷⁵ Pahuus merkitsee Lutherille ennen kaikkea kirkon koettelemista, jonka voi ymmärtää vain Kristuksen ja tämän Hengen kautta. Jo puutarhassa Jumala näki viisaaksi antaa Saatanan koetella ensimmäisille ihmisille annettua ymmärrystä, tah-

kintansa kuitenkin muuttui. Genesistä koskevilla luennoillaan hän pitää harhaoppisuuden esikuvana itse Saatanaa, joka ensimmäisenä väärästi Jumalan Sanan. Samalla Luther painottaa Aatamin ja Eevan aseman samankaltaisuutta. Saatana johti Eevan epäuskoon sanoillaan samaan tapaan kuin Jumala synnyttää uskon omilla sanoillaan. (Koivisto 2012, 101.)

¹⁷³ Koivisto 2012, 99–100.

¹⁷⁴ Koivisto 2012, 106–107. Luther seurasi perisyntiopin muotoilussaan pitkälti Augustinuksen raamatuntulkintaa. Perisynti ei ole vain alkuperäisen vanhurskauden kokonaisvaltaista puutetta, vaan myös pahaa himoa ja siitä aiheutuvaa syyllisyyttä. Luther koki Raamatun kertovan selvästi, kuinka paha himo eli taipumus syntiin periytyy Aatamilta kaikille ihmisille. Synnin lähteenä se on jo itsessään synti. Sitä ei voi poistaa ihmiskeinoin. Kastekin poistaa vain perisyntiin aiheuttaman syyllisyyden, ei itse pahaa himoa. Pahan himon voi poistaa lopulta vain Jumalan armo. Augustinuksen perisyntiopin seuraaminen tarjosikin Lutherille mahdollisuuden korostaa pelastuksen Kristus-keskeisyyttä. Juuri Kristuksessa ihmiskunta sai lahjaksi Jumalan armon. Samalla Jumalan lunastussuunnitelman arvo kirkastuu. Ihmiselle on annettu etuoikeus, jota edes puhtaimmat enkelit eivät saaneet: Jumalan Poika on antanut elämänsä lunnaaksi heidän puolestaan. (Lopes Pereira 2012, 264–273.)

¹⁷⁵ Koivisto 2012, 109–110. Lutherin näkemyksen taustalla lienee hänen käyttämänsä Raamatun kaanon, johon kuuluvat masoreettinen teksti ja Uusi testamentti. Siinä pahan alkuperän tuntemista pidetään ihmiselle mahdottomana (1. Moos. 3; Job 38–41).

toa ja luottamusta. Vastaavasti Luther koki myös omana aikanaan Saatanan koettelevan kirkkoa erilaisilla harhaopeilla. Tällaista toimintaa Saatanan jatkaisi myös tulevaisuudessa. Kristuksen Henki auttaa kuitenkin profeettoja ymmärtämään Raamatun mysteerit ja siten myös pahuuden alkuperän Kristuksen valossa.¹⁷⁶

Myös kaikki hyvyys tulee Lutherin mukaan ihmisen ulkopuolelta. Täysin syntisen ihmisen on mahdoton tehdä hyvää ilman Pyhän Hengen uudistustyötä. Tämä ihmisen todellisesti muuttava uudistaminen on yksinomaan Jumalan työtä. Pyhän Hengen uudistama kristitty on aidosti pyhä, eikä vain jäljittele pyhyyttä omilla teoillaan. Vaikka kristityssä säilyy uudistetun olemuksen lisäksi myös syntinen olemus, Pyhä Henki puhdistaa syntistä olemusta koko ihmiselämän ajan. Näin Pyhän Hengen uudistama ihminen voi vajavaisista kyvyistään huolimatta tehdä hyvää Jumalan edessä. Pahuuden lisäksi ihmistä ohjaa myös hyvyys. Ihmistahto on hengellisissä asioissa ytimeltään itseään suurempien voimien hallitsema.¹⁷⁷ Ihminen ei siis voi valita itsenäisesti hyvää tai pahaa, vaan perisynti on Saatanan myrkkynä alusta lähtien osa häntä.¹⁷⁸ Tämä tekee Jumalan yksinvaltiudesta keskeisen osan Lutherin teologiaa. Jumala sekä luo että ylläpitää maailman ja antaa pahuuden päästä maailmaan. Toisaalta Jumala myös vaikuttaa vanhurskauttamisessa kaiken alusta loppuun asti.¹⁷⁹

Jumala on Lutherin mielestä aktiivisemmin osallisena langenneessa luomakunnassa esiintyvään pahaan kuin enkeleiden ja ihmisten alkuperäisiin lankeemuksiin.¹⁸⁰ Jumala on Lutherille aina luonnostaan hyvä, kun taas ihmiset ovat langenneessa maailmassa luonnostaan pahoja. Tämä on Lutherille uskon asia: Jumala olisi hyvä vaikka kaikki joutuisivat kadotukseen, eivätkä ihmiset voi arvioida tai tuomita Jumalan tekoja. Jumalan hyvyys on Lutherille selviö, jota ei voi kyseenalaistaa. Luther ei haluakaan väittää, että Jumala olisi pahuuden alkuperä. Jumala kyllä väistämättä toteuttaa kaikki asiat, mutta Hän ei luonut Saatanan tah-

¹⁷⁶ Koivisto 2012, 110–112.

¹⁷⁷ Koivisto 2012, 115–117. Tässä Luther tarkoittaa nimenomaan hengellistä hyvyyttä Jumalan edessä, ei yhteiskunnallista hyvyttä.

¹⁷⁸ Koivisto 2012, 123. Siinä missä Luther kuvaa alkusyntiä Saatanan myrkyksi, Augustinus kuvaa sitä tekosyntien ja pahuuden tavoin hyvyyden puutteeksi. (Koivisto 2012, 170–171.) Perisyntien alaisen ihmisluonnon käpertymistä itseensä Luther kuvaa kuitenkin Augustinuksen tavoin. Ihmisellä on synnynnäinen taipumus pyrkiä omahyväisyyteen keinolla millä hyvänsä. Ihminen kaipaa näin pelastusta myös ja ennen kaikkea itseltään. Muuten hänen käytöstään ohjaa ylpeys silloinkin, kun hän toimii oikein ja viisaasti sekä suorittaa hengellisesti hyviä tekoja. Tällaisen tekopyhän ihmisen teot saattavat vaikuttaa ulkoapäin epäitsekäiltä, mutta todellisuudessa hän etsii Jumalan kautta vain omaa etuaan. (Lopes Pereira 2012, 273–275.)

¹⁷⁹ Koivisto 2012, 126.

¹⁸⁰ Koivisto 2012, 136.

toa pahaksi. Saatanan tahto muuttui pahaksi vasta tämän hylättyä Jumalan.¹⁸¹ Sen sijaan langenneessa maailmassa hyvä Jumala muokkaa aktiivisesti uusia ihmisiä Saatanan turmelemasta aineksesta. Ihmiset syntyvät väistämättä luonnostaan pahoina, koska he syntyvät jumalattomasta siemenestä. Jatkuvassa luomistyössään Jumala ei kuitenkaan tee syntiä tai luo ihmisissä olevaa syntiä. Jatkuva luominen merkitsee Lutherille hyvien asioiden ja hengellisen elämän luomista.¹⁸² Lutherin mukaan Jumala käyttääkin pahoja olentoja hyvyytensä ja viisautensa mukaisesti omaksi kunniakseen ja ihmisten pelastukseksi.¹⁸³

Lutherille Jumala on kaikkivoipa. Kaikkivoipuudella Luther kuitenkin tarkoittaa paitsi abstraktia kykyä tehdä mitä tahansa, myös Jumalan todellisia tekoja luomakunnassa. Hänen käsityksensä Jumalan kaikkivoipuudesta perustuu ennen kaikkea Raamattuun filosofian sijaan.¹⁸⁴ Jumalan kaikkivoipuus on samalla keskeinen osa Lutherin käsitystä Jumalan ja pahuuden suhteesta. Lutherin mielestä Saatanan ja jumalattomat ihmiset ovat väistämättä Jumalan kaikkivoipuuden välineitä. Vaikka Jumala ei aiheuta pahaa tai täytä Saatanaa pahuudella, Hän käyttää silti Saatanaa oman luontonsa mukaisesti. Vastaavasti Jumala saa pahat ihmiset tekemään jatkuvasti syntiä heidän oman persoonansa mukaisesti.¹⁸⁵ Tämä kaikkivoivan Jumalan viisas toiminta perustuu Hänen vaikuttavaan Sanaansa, sillä Jumala tekee kaiken ikuisen Sanansa kautta. Tällaisella välineellisen pahuuden käsitteellä Luther pyrki säilyttämään käsityksensä Jumalan olemuksen hyvydestä. Tämä takasi myös Jumalan syyttömyyden pahuuteen, sillä vain luonnostaan pahat ovat syällisiä.¹⁸⁶

Jumalan kaikkivoipuuteen pahoihin olentoihin nähden kuuluu myös Hänen ennaltatietämyksensä ja kaikkien asioiden välttämättömyys. Lutherin mielestä Jumala on määrännyt ennalta tulevia tapahtumia, jotka Hän välttämättä toteuttaa. Erehtymättömän Jumalan ennalta näkemät asiat tapahtuvat välttämättä. Lisäksi erehtymätön Jumala myös tahtoo ja suunnittelee kaiken, minkä ennalta näkee. Jumala tekee niin kuin tahtoo ja vaikuttaa kaiken suunnitelmansa mukaan.¹⁸⁷ Näin

¹⁸¹ Koivisto 2012, 137.

¹⁸² Koivisto 2012, 138.

¹⁸³ Koivisto 2012, 140.

¹⁸⁴ Koivisto 2012, 140–141.

¹⁸⁵ Koivisto 2012, 141.

¹⁸⁶ Koivisto 2012, 141–142. Luther arvioi tässä yhteydessä pahuutta ontologian näkökulmasta. Olemuksellisesti hyvän Jumalan sijaan syällisyys luetaan luonnostaan pahoille instrumenteille. Lutherin pyrkimyksenä on näin välttää kaikkivoivan Jumalan kutsumista pahan alkuperäksi. Koivisto väittää Lutherin samalla sulkevan arvioistaan pois kausaaliset ja moraaliset näkökulmat. On kuitenkin kyseenalaista, voiko syällisyyttä koskaan irrottaa tällä tavoin etiikasta.

¹⁸⁷ Koivisto 2012, 142.

Jumalan ominaisuudet edellyttävät toisiaan: osana Jumalan kaikkivoipuutta Jumalan ennaltatietämys johtaa välttämättä konkreettisiin tapahtumiin luomakunnassa. Lutherille Jumalan ennaltatietämys ja teot ovatkin kristillisen uskon ja pelastuksen välttämätön edellytys. Jumalan on tiedettävä ja toteutettava lupauksensa, jotta Hänen lohdutuksiaan voisi uskoa ja Hänen uhkauksiaan voisi pelätä. Siten yksikään luotu olento ei voi tahtoa Jumalan ennaltatietämystä vastaan. Jumala ei kuitenkaan pakota ketään toimimaan luontoaan tai tahtoaan vastaan, vaan käyttää heidän tahtojaan oman suunnitelmansa välineinä.¹⁸⁸ Jumalan ennaltamäärääminen, ennaltatietämys, ikuinen sana ja kaikkivoipa toiminta liittyvätkin Lutherin ajattelussa tiukasti toisiinsa.¹⁸⁹

Lutherin käsitys Jumalan kaikkivoivasta vaikutuksesta jumalattomissa katkaa edelleen myös kaikkialla läsnä olemisen. Raamatun perusteella (Jer. 23:24) Luther tulkitsee Jumalan olevan aina läsnä niin kristityissä kuin pahoissa olennoissa.¹⁹⁰ Turmeluksestaan huolimatta myös pahat olennot ovat Jumalan luomia ja näin myös Jumalan ohjaamia.¹⁹¹ Jumalan olemus ei kuitenkaan turmellu, sillä Hän eroaa merkittävästi luomakunnastaan. Luther jopa ajattelee Jumalan voivan paa-
duttaa omaa kunniaansa tavoittelevien sydämet olematta itse paha tai syntinen. Kaikkivoivan Jumalan hyvyys voi luoda esteitä heidän omavanhurskaudelleen.

¹⁸⁸ Koivisto 2012, 143.

¹⁸⁹ Koivisto 2012, 144.

¹⁹⁰ Koivisto 2012, 144–145. Ajatuksen siitä, että Jumala vaikuttaa ihmisissä niin hyvän kuin pahan, Luther omaksui Augustinuksen myöhäisistä kirjoituksista. Augustinus peri oppi-isältään Ambrosiukselta Plotinoksen uusplatonistisen tavan nähdä pahuus vajavaisuutena. Augustinukselle pahuus onkin hyvyyden puutetta (lat. *privatio boni*). Se ei ole substanssi eli itsenäinen olio, vaan se on Jumalan hyväksi luoman luonnon korruptiota. Jumala puolestaan on korkein hyvä (lat. *Summum Bonum*), jossa oleminen ja olemassaolo kohtaavat. Kaikki Jumalan luoma on hyvää, mutta myös luotu tyhjistä (lat. *ex nihilo*). Näin luomakunta voi muuttua hyvästä pahaksi. Pahuus on siis Jumalan luomistyön vastaista olemisen poissaoloa. Samalla synti ja korruptio ovat luonnollisia seurauksia tyhjistä luomisesta. Vuodesta 396 lähtien Augustinus alkoi kuitenkin opettaa perisynnistä niin, ettei ihminen enää syntiinlankeemuksen jälkeen kyennyt halutessaankaan välttämään syntiä (lat. *passe non peccare*). Perisynnin alaisen ihmisen luonto on niin paha eli korruptoitunut, että ihminen väistämättä tekee pahoja tekoja (Lopes Pereira 2012, 27–34). Synti ei ole kuitenkaan pahan luonnon himoa sinänsä, vaan paremman luonnon eli Jumalan hylkäämistä katoavaisen hyvän nimissä. Synti on ylpeydestä kumpuavaa ihmisen keskittymistä itseensä ja omiin tarpeisiinsa Jumalan sijaan. Vapaaehtoisena se aiheuttaa myös syyllisyyden ja rangaistuksen. Ihmiskunnan maanpäällisistä rangaistuksista suurin on Aatamilta ja Eevalta periytyvä paha himo (lat. *concupiscentia*). Sen myötä koko ihmiskunta on tuomittu kadotukseen, ellei Jumalan armo heitä pelasta (Lopes Pereira 2012, 42–43). Jumala pelastaa kuitenkin vain osan ihmisistä. Kaikkia kutsumiaan Hän ei pelasta. Ero on kutsun luonteessa: osaa ihmisistä kutsutaan niin, että he saavat uskon, osaa niin, että he kieltäytyvät. Tämä ero puolestaan perustuu yksin Jumalan armoon. Jumalan armo takaa ihmisen tilanteeseen ja uskon herättämiseen sopivan kutsun, jolloin kutsusta kieltäytyminen merkitsee jäämistä ilman armoa (Lopes Pereira 2012, 77–78). Sekä Augustinus että Luther käyttivätkin Roomalaiskirjeen jakeita (1:24–32) osoittamaan, että synnin rangaistus voi itsekin olla synti. Syntistä rangaistukseen Jumala jättää tämän oman pahan himonsa vangiksi. Käytännössä Jumala siis toisinaan jopa toivoo synnin ja siten myös syyllisyyden ja rangaistuksen kasvavan jumalattomissa (Lopes Pereira 2012, 144–145, 251, 296–298).

¹⁹¹ Koivisto 2012, 146.

Nämä pahat olennot eivät voi sietää Jumalan hyvyttä tai omavanhurskauden tuomitsevaa evankeliumia. Näin he saattavat paatua tai tulevat jopa Jumalan hallitsemiksi. He suuntaavat vihansa kaikkia heitä vastustavia sekä erityisesti Jumalan evankeliumia kohtaan. Näin he tekevät välttämättä syntiä ja virheitä oman luontonsa mukaisesti. Tätä paatumista ja muuta pahuutta Jumala käyttää suuremman hyvän vuoksi – omaksi kunniakseen ja ihmisten pelastumiseksi.¹⁹²

Jumala voi kuitenkin myös vapauttaa pahat olennot pahuudestaan Pyhän Henkensä kautta. Pyhän Hengen pyhittävä läsnäolo vapauttaa ihmisen Saatanan valtakunnasta ja tuo hänet Jumalan valtakuntaan. Nämä kaksi valtakuntaa ovat Lutherille ihmisen ainoat mahdolliset vaihtoehdot: ihmisen sydämessä asuu aina joko Saatana tai Jumala. Vain Jumala voi karkottaa Saatanan, mutta Jumalan pyhittävä läsnäolo luomakunnassa on jatkuvaa kamppailua Saatanan valtakuntaa vastaan.¹⁹³ Pyhän Hengen uudistamat ihmiset eivät ole vielä täysin perisynnistä vapaita. Heistä on vasta tulossa vanhurskaita Jumalan valtakunnan jäseniä. Lutherin mukaan he ovatkin osittain syntisiä ja osittain vanhurskaita. He seuraavat Jumalaa Hänen antamiensa hyveiden ja Hänen suunnitelmansa mukaisesti. Jumala on siis Lutherille tämänkin yhteistyön todellinen subjekti alusta loppuun asti.¹⁹⁴

Jumala tekee mitä tahtoo niin hyvissä kuin pahoissakin olennoissa. Lutherin mukaan ihminen ei voi tietää tai ymmärtää Hänestä mitään, mitä Hän ei ole itse ihmisille ilmoittanut. Jumalaa ei voi arvioida ihmiskeinoin. Siten kaikki, minkä Jumala on jättänyt itsestään ilmoittamatta, on käytännössä ihmiseltä salattu. Salattun Jumalan (*Deus absconditus*) ominaisuuksiin kuuluu myös Jumalan oikeiden mukaisuus.¹⁹⁵ Lutherista kristityn tahdon tuleekin alistua Jumalan tahdon edessä. Jumalan salattu tahto ei ole ihmisten tiedettävissä tai ymmärrettävissä ihmisten analyysien. Sen sijaan ihmisen on keskityttävä Jumalan ilmoitettuun tahtoon, joka lupaa pelastuksen kaikille. Kristityn on uskottava vain Jumalan sanassaan antamaan lupaukseen ja luotettava Jumalaan joka tilanteessa. Oikea usko pitäisikin Jumalaa hyvänä, vaikka kukaan ei pelastuisi.¹⁹⁶ Hyvyys on Lutherille hyvyttä

¹⁹² Koivisto 2012, 147–148.

¹⁹³ Koivisto 2012, 148–149.

¹⁹⁴ Koivisto 2012, 149. Lutherin oppi kristitystä sekä vanhurskaana että syntisenä (*simul iustus et peccator*) perustuu Augustinuksen tekemään jyrkkään erotteluun. Siinä missä ihmisluonto etsii vain itseään, armo etsii vain Jumalaa. Kristityn paha himo ei poistu kokonaan ennen kuolemanjälkeistä elämää, jossa kristitystä tulee lopulta täysin vanhurskas. Sitä ennen jokainen kristitty on sekä vanhurskas että syntinen. (Lopes Pereira 2012, 276–279.)

¹⁹⁵ Koivisto 2012, 150.

¹⁹⁶ Koivisto 2012, 152. Jairzinho Lopes Pereira korostaakin nöyryyden merkitystä Lutherin teologiassa. Jumalan viisaus ja hyvyys eivät merkitse vanhurskauttamisessa mitään, ellei syntinen tunnusta niitä itse Jumalan Sanan kautta. Ylpeä ihminen turvaa omavanhurskauteen ja tuomitsee näin

juuri siksi, että Jumala haluaa näin olevan. Hyvyydelle ei ole mitään Jumalan ulkopuolista mittaria. Jumalan tahtoa voisi nimittäin arvioida vain Jumalaa täydellisempi luoja, mikä on mahdotonta. Ihminen ei siis voi arvioida Jumalan salattuja aikomuksia – miksi-kysymykset ovat tässä yhteydessä Lutherille epäolennaisia.¹⁹⁷

Jussi Koiviston mielestä Luther katsoo Jumalan sallineen pahuuden, jotta ihmiset oppisivat ymmärtämään Hänen hyvyytensä heitä kohtaan. Kristuksen pelastavan uhrin kautta Jumalan rakkaus koskettaa ihmistä konkreettisesti viimeisellä tuomiolla. Silloinkaan ihminen ei tosin ymmärrä täysin Jumalan toimintaa tai kunniaa.¹⁹⁸ Lutherin käsitys pelastuksesta perustuu kahteen peruspilariin: augustinolaiseen ihmisten luonnollisten kykyjen menetyksen painotukseen sekä pelastukseen radikaalina armolahjana. Jumala yksin vaikuttaa pelastuksen alusta loppuun asti. Vastakkaisten tai synergististen näkemysten Luther katsoo pohjautuvan Aristoteleen tai Ciceron oikeudenmukaisuuskäsitykseen. Jos oikeudenmukaisuus on antamista jokaiselle ansionsa mukaan, myös armo annettaisiin vain sen ansainneille.¹⁹⁹ Tätä Luther ei hyväksy. Hänelle vanhurskaus on ihmisen näkökulmasta ulkoista ja vierasta Kristuksen vanhurskautta.²⁰⁰ Jumalan vanhurskaus on hänelle Kristuksen uskoa (*fides Christi*), joka edeltää hyviä tekoja. Siten vain usko pelastaa, eivät hyvät teot.²⁰¹ Osallisuus Jumalan elämään ei johdu missään määrin ihmisen omista ratkaisuksista vaan yksin Jumalan armosta.²⁰²

Uskonoppien ymmärtäminen edellyttää Lutherille Jumalan asettamista kaiken tutkimuksen alkupisteeksi. Augustinuksen tavoin Luther ajattelikin, ettei vanhurskauttaminen riipu ihmisen moraalisesta toiminnasta vaan Jumalan muuttumattomasta tahdosta. Jumalan armo ei ole armoa, ellei sitä anneta vapaasti ilman velvoitetta palkita ihmisen ansioita. Yksin Jumalan armo vanhurskauttaa. Kaikkia

Jumalan. Tällöin Jumalan viisautta ja hyvyyttä ei lasketa totuuksiksi, ja ilman niitä ihminen saa tuomion. Sen sijaan nöyrä tuomitsee itsensä ja turvaa tunnustuksen kautta Jumalan suuruuteen. Hän tunnustaa Jumalan vanhurskauteen ja viisauteen. (Lopes Pereira 2012, 345–348.)

¹⁹⁷ Koivisto 2012, 154.

¹⁹⁸ Koivisto 2012, 167–168.

¹⁹⁹ Lopes Pereira 2012, 215. Luther ei varsinaisesti käytä tässä yhteydessä termiä ”synergismi”, eikä sitä *Yksimielisyyden ohjetta* lukuun ottamatta mainita tunnustuskirjoissaan. Käytännössä Luther kuitenkin vastustaa tässä termin kuvaamaa oppia Jumalan ja ihmisen yhteisvaikutuksesta ihmisen kääntymyksessä. Synergistien mukaan ihmisen luonnollisen vapaan tahdon on näet välttämättä osallistuttava itse kääntymysprosessiin. Luther puolestaan kieltää kaiken ihmisen ja Jumalan välisen yhteistyön pelastusprosessissa. (FC-SD II, 77–78; Tunnustuskirjat 1998, 487n34; Mühlenberg 1977, 17, 25.)

²⁰⁰ Lopes Pereira 2012, 230.

²⁰¹ Lopes Pereira 2012, 233–234. Uuden testamentin alkukielellä ilmaisu ”usko Kristukseen” esitetään genetiivimuodossa niin, että sillä on kaksoismerkitys. Tämä toinen kreikankielinen merkitys, ”Kristuksen usko”, korostaa uskon olevan Jumalan lahja. Usko voidaan siis asettaa pelastuskysymyksessä tekoja vastaan. Hyvillä teoilla ei voi ansaita pelastusta, vain uskon kautta pelastuu.

²⁰² Lopes Pereira 2012, 248.

syntisiä ei kuitenkaan vanhurskauteta, joten logiikan näkökulmasta Jumalan on valittava vanhurskautetut täysin ilman ulkoisia perusteita. Loogisesti tästä seuraa, että Jumalan päätös pelastaa tietty yksilö on mielivaltainen.²⁰³ Luther kuitenkin erottaa logiikan niin jyrkästi teologiasta, ettei tämä seuraus aiheuta hänelle ongelmia. Koska perimmäinen todellisuus on paradoksaalinen, on johdonmukaista, joskin epäloogista, että teologiset väittämät johtavat filosofiassa ristiriitoihin.²⁰⁴

Jumalan yksinvaltiut on Lutherille näin myös pahuuden ongelman lähtökoh-
ta. Joskus Jumala jopa tahtoo ihmisen tekevän syntiä. Lutherin mukaan Jumala hylkää osan ihmisistä niin, että he väistämättä sortuvat Saatanan kiusauksiin. Siten Jumala voi rangaista ihmistä ja osoittaa näin valtansa. Samalla Hän voi osoittaa pelastukseen valitsemisensa suurempaa kunniaa. Hän ei voi kuitenkaan sallia syn-
tiä, ellei itse näin tahdo. Jumala siis haluaa joidenkin tekevän syntiä oman kunnian-
sa ja valittujensa vuoksi.²⁰⁵ Ei siis ole ihme, että Luther kieltää ihmisen voivan omasta vapaasta tahdostaan välttää syntiä. Vanhurskaat jopa tekevät syntiä vastoin tahtoaan. Tätä opetustaan ihmisen tahdosta Luther kutsuu ”sidotuksi ratkaisuväl-
laksi” (*servum arbitrium*).²⁰⁶ Koska kristitty on sekä lihallinen että hengellinen olento, hänen Pyhän Hengen muuttama tahtonsa sotii pahaa himoa vastaan. Ilman Pyhää Henkeä ihminen on taas vain lihallinen olento ja tahtoo tehdä syntiä.²⁰⁷

²⁰³ Lopes Pereira 2012, 295–296. Predestinaatiosta eli Jumalan ennalta valinnasta puhutaan Van-
hassa testamentissa häviävän vähän ja Uudessakin testamentissa varsin suurpiirteisesti. Läntisessä
kirkossa predestinaatiosta tuli kuitenkin Augustinuksen myötä yleinen keskustelun aihe. Koska
Jumalan tahto ei muutu, myöskään Hänen päätöksensä pelastaa tai tuomita ei voi muuttua. Ja kos-
ka yksin Jumalan päätös ratkaisee pelastuksen, Jumalan valinta vaikutti luontevalta osalta lännen
kirkon teologiaa. Erityisesti Lutherin ja Augustinuksen teologiassa se korostaa pelastuksen ansiot-
tomuutta ja riippuvaisuutta yksin Jumalasta. (Lopes Pereira 2012, 371–379.)

²⁰⁴ Myöskään Augustinukselle Jumalan mielivaltaisuus ei ole ongelma, vaikka hän ei erota teolo-
giaa ja filosofiaa yhtä jyrkästi toisistaan. Hänelle Jumalan mielivaltaisuuden oikeuttaa jo muinai-
nen rangaistusvankien kohtelun perusteena ollut etiikka. Sen mukaan rangaistusvankien syyllisyys
tekoihinsa vei heiltä kaikki lailliset oikeudet ja asemat. Näin heitä ei voinut kohdella väärin. Ja
koska kaikki ihmiset ovat perisynnin nojalla syyllisiä Jumalan edessä, Jumala ei voi kohdella ke-
tään ihmistä väärin. (Lopes Pereira 2012, 195.)

²⁰⁵ Lopes Pereira 2012, 298–299.

²⁰⁶ Lopes Pereira 2012, 301. Termi ”sidottu ratkaisuvälta” (*servum arbitrium*) on Augustinukselta
peritty. Luther kuitenkin menee opetuksessaan Augustinustakin pidemmälle, sillä Augustinus ei
koskaan väittänyt vanhurskaiden tekevän syntiä vastoin tahtoaan. Sen sijaan Augustinus painotti
aina, ettei Jumalan armo tehnyt ihmisen vapaata tahtoa tyhjäksi. Syntisetkään eivät menetä vapaata
tahtoa, sillä he tekevät pahaa vapaasti, eivät välttämättömyyden pakosta. Perisynnin myötä he ovat
menettäneet vain ensimmäisten ihmisten kyvyn olla tekemättä syntiä (*posse non peccare*). Käy-
tännössä Augustinus opettaa siis tahdon olevan sidottu syntiin niin, ettei ihminen voi tehdä syntiä
vastoin tahtoaan. Jumalaton on pakotettu joko tekemään tai toivomaan syntiä. Vain Jumalan armo
voi vapauttaa tahdon, jolloin armosta tulee vapauden perusta. (Lopes Pereira 2012, 307, 388.)

²⁰⁷ Lopes Pereira 2012, 308–309. Armon alla ihminen on Lutherin mukaan sodassa, sillä Jumalaa
miellyttäessään hän ei voi miellyttää Saatanaa. Vaikka paha himo jää kasteen jälkeen jäljelle, sen
aiheuttama syyllisyys poistuu. Syyllisyys syntiin seuraa vain, jos ihminen tahtoo antautua pahalle
himolle. Vanhurskas syntinen ei kuitenkaan tätä tahdo. Hän voi tehdä syntiä, mutta pyytää Juma-
lalta armoa ja kilvoittelee syntiä vastaan etsimällä Jumalaa. (Lopes Pereira 2012, 310–311.)

Pahuus ja hyvyys ovat kaiken kaikkiaan Lutherille hyvin epäsymmetrisiä käsitteitä. Pahuus saa merkityksensä vain hyvyyden kautta. Sitä ei esiinny sellaisenaan luonnossa. Pahuus ei ole edes Saatanan luonnollinen ominaisuus, vaan se on seurausta enkelien lankeemuksesta. Hyvyys sen sijaan on Jumalan ikuinen ominaisuus. Tämän seurauksena monet sosiaaliset normit näyttäytyvät hyvin erilaisena Lutherin teologian näkökulmasta. Esimerkiksi yhteiskunnallinen hyvyys voi paljastua omavanhurskaudeksi Jumalan edessä. Ja kuitenkin niin näennäinen hyvyys kuin ilmiselvä pahuuskin ovat viime kädessä Jumalan sallimia. Vastaavasti hyvyyden ainoa aito lähde on Jumala itse. Jos siis pahuuden ja hyvyyden voi sanoa olevan jossakin mielessä Lutherille symmetrisiä, symmetria liittyy juuri Jumalan kaikkivoipuuteen. Jumala säättää sekä hyvyydelle että pahuudelle sopivan määrän. Pahan ongelma ei siis Lutherille kyseenalaista sen enempää Jumalan hyvyttä kuin Hänen kaikkivoipuuttakaan. Se ei edes voi tehdä näin, koska se on vain logiikan ja filosofian ongelma. Jumalan tahdon voi selvittää vain Raamatusta.

Jumalan tahdon asettaminen kaiken aluksi ja lopuksi herättää kuitenkin kysymyksen: miksi Jumala sallisi tahtonsa rikkomisen missään vaiheessa? Lutherhan kieltää kaiken ihmisen vaikuttamisen pelastukseen juuri siksi, että se olisi hänestä aina ansion keräämistä. Hän vaikuttaa siten pitävän objektiivista tai jopa absoluuttista hyvyyden kriteeriä selviönä – muuten ansiota ei voida mitata. Tästä näkökulmasta on luonnollista antaa Jumalan yksin päättää ihmisen pelastuksesta. Luther pitääkin uskoa lahjana, vaikka ihminen ei hänen mukaansa voi mitenkään päättää sen vastaanottamisesta. Mutta mitä lisäarvoa tuo sitten synti, jos Jumalan tahto on ehdottoman oikea? Selvästikään lisäarvona ei voi olla ihmisen valinnanvapaus, sillä tällöin Jumalan tahto ei olisi enää absoluuttinen. Jos taas lisäarvona olisi Jumalan kunnia, se tekisi Jumalan kunniasta rajallisen. Ja jos lisäarvona olisi ihmisten pelastuminen, miksei Jumala pelastaisi kaikkia ihmisiä?

Tähän kohtaan Luther vetää rajan. Ihmisen ei tule tutkia Jumalan tarkoitusta yhtään Raamatun kertomaa enemmän. Raamatun ulkopuoliset miksi-kysymykset kuuluvat ensinnäkin filosofian alueelle, eivät teologiaan. Toiseksi filosofia kuuluu maalliseen eikä hengelliseen elämään. Näin Luther käytännössä pitää Jumalan tarkoitusten pohtimista paitsi vääränä, myös turhana toimintana. Teologin tulee keskittyä omatuntojen herättämiseen ja lohduttamiseen lakia ja evankeliumia saarnaamalla sekä sakramentteja jakamalla. Lutherin huolenaiheena ovat enemmän omasta syntisyydestään kuin paradokseista ahdistuneet kuulijat.

4. Augsburgin tunnustus

Augsburgin tunnustusta voi pitää reformaation aikakauden ensimmäisenä varta vasten tunnustukseksi laadittuna asiakirjana.²⁰⁸ Se syntyi monimutkaisessa kirkollis-poliittisessa tilanteessa, mitä ilmentää jo tunnustuksesta käytetty latinankielinen termi ”confessio”. Tämä termi lainattiin rippikäytännöstä, ja se sisälsi tilannekohtaisemman painotuksen kuin vanhan kirkon tunnustuksista käytetty ilmaus ”symbolum”.²⁰⁹ Näin myös *Augsburgin tunnustuksen* selityksiin liittyy tilannekohtainen näkökulma. Käytännössä tämä koskee kaikkia *Yksimielisyyden kirjaan* koottuja reformaation ajan tunnustuskirjoja. Tarkoituksena ei ollut luoda uutta teologiaa vanhan kirkon opetuksen rinnalle, vaan pikemminkin korjata myöhemmin syntyneitä käytäntöjä.²¹⁰ Kirkollis-poliittisten tekijöiden vuoksi reformaation kannattajien oli kuitenkin laadittava tarkempi esitys evankelisesta uskostaan.²¹¹

Uusi tunnustus syntyi ennen kaikkea siksi, että reformaation aikaisessa Euroopassa uskonnollista yhtenäisyyttä pidettiin välttämättömänä ehtona poliittiselle rauhalle. Luterilaisten liturgiaan, kieleen ja kirkkohallintoon liittyvien uudistusten katsottiin uhkaavan koko kristikunnan yhtenäisyyttä.²¹² Samaan aikaan Suleiman I Suuren joukot olivat edenneet koko Balkanin niemimaan läpi aina Wienin porteille asti. Koska maailmanlaajuinen uskonnollinen yhtenäisyys vaikutti mahdottomalta, oli konfliktit asetettava tärkeysjärjestykseen. Kaarle V, Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan hallitsija, pyrkikin etsimään liittolaisia Suleiman I Suurta vastaan.²¹³ Reformaation poliittiset johtajat puolestaan pyrkivät liittoutumaan sekä Kaarle V:n että Rooman kirkon muodostamia uhkia vastaan. Liittolaisuus edellytti kuitenkin vuorostaan riittävää uskonnollista yhtenäisyyttä.²¹⁴

Käytännössä tunnustuksen syntyprosessi alkoi 21.1.1530, kun keisari Kaarle V kutsui koolle valtiopäivät Augsburgiin. Hän vaati Saksin vaaliruhtinaskunnan ruhtinailta ja kaupunkien edustajilta selityksen Wittenbergin alueella tehdyille käytännön reformeille.²¹⁵ Lainsuojaton ja kirkonkiroukseen julistettu Luther haluttiin pitää turvassa, joten Saksin vaaliruhtinas Johannin delegaation johtavana teologina toimi Philipp Melanchthon (1497–1560). Delegaation saavuttua paikalle

²⁰⁸ Tunnustuskirjat 1998, 16. *Schwabachin artiklat* edelsivät *Augsburgin tunnustusta*, mutta olivat tarkoitukseltaan rajallisempia ja vaikutukseltaan lyhytaikaisempia. (Arand et al. 2012, 93.)

²⁰⁹ Tunnustuskirjat 1998, 17.

²¹⁰ Grane 1987, 11–12; Tunnustuskirjat 1998, 17.

²¹¹ Grane 1987, 16–17; Tunnustuskirjat 1998, 17.

²¹² Grane 1987, 11–12; Arand et al. 2012, 87, 89.

²¹³ Arand et al. 2012, 90–91.

²¹⁴ Grane 1987, 11–12, 15; Arand et al. 2012, 91–92.

²¹⁵ Grane 1987, 15; Tunnustuskirjat 1998, 17; Arand et al. 2012, 96.

Lutherin vanha kiistakumppani Johann Eck oli kuitenkin jo toimittanut keisarille listan 404:stä luterilaisten harhaopista.²¹⁶ Kun keisari lisäksi hylkäsi delegaation mukanaan tuomat *Schwabachin artiklat*, Melanchthon koki välttämättömäksi puolustaa luterilaisten oikeaoppisuutta ja katolisuutta. Osoittamalla näin delegaation näkemys Raamatun mukaiseksi sen voitiin väittää olevan myös keisarillisen lain mukainen.²¹⁷ Tämän seurauksena tunnustuksen valmisteluun otettiin mukaan muitakin reformaatiota kannattaneita valtiopäiväsäätyjä. Näitä olivat erityisesti Hessenin maakreivi Philipp, Nürnbergin delegaatio sekä osa muista eteläisen Saksan kaupungeista.²¹⁸

Perusteellisten neuvottelujen jälkeen Melanchthonin kirjoittama *Augsburgin tunnustus* luettiin keisarille lopulta 25.6.1530 saksan kielellä. Se perustui Lutherin omaan uskontunnustukseen (1528), *Schwabachin* ja *Marburgin artikloihin* (1529) sekä delegaation paikan päällä tekemään työhön.²¹⁹ Se koostui 21 opillisesta uskonkohdasta sekä seitsemästä muusta kappaleesta, jotka koskivat kirkollisesta käytännöstä ”poistettuja väärinkäytöksiä”. Melanchthon oli kääntänyt uuden tunnustuksen myös latinaksi, koska se oli tuolloin akateemisen maailman yleinen kieli.²²⁰ Moneen kertaan valmistelun aikana vaihtunut tekstin sävy oli lopullisessa versiossa hyvin sovitteleva ja luottavainen. Kiistoja vähätellään väärinkäsityksinä ja tunnustuksen korostetaan vain toistavan kristillisessä kirkossa jo opetetut asiat. Lopulta kuitenkin sekä valtiopäivien saksankielinen että jatkoväittelyssä käytetty latinankielinen versio vakiintuivat virallisiksi luterilaisen identiteetin lähteiksi. Näistä latinankielinen versio on toiminut tunnustuksen suomennoksen pohjana.²²¹ Tekstien erilaisuuden vuoksi tässä työssä analysoidaan kuitenkin niistä molempia.

4.1. Pahuus jumalattomuutena

Augsburgin tunnustuksessa käsitellään pahuutta ja uskon ja järjen ongelmaa varsin vähän. Kuitenkin jo ensimmäisessä uskonkohdassa Jumalan kuvataan olevan ”ikuinen, näkymätön, jakamaton, ääretön voimassaan, viisaudessaan ja hyvyyydessään”.²²² Kuvaus viittaa keskiaikaiseen ajatteluun: voima (*potentia*) oli ominaista Isälle, viisaus (*sapientia*) Pojalle ja hyvyys (*bonitas*) Pyhälle Hengelle. Mikään

²¹⁶ Tunnustuskirjat 1998, 17; Arand et al. 2012, 97.

²¹⁷ Grane 1987, 14–17; Arand et al. 2012, 98–99.

²¹⁸ Tunnustuskirjat 1998, 17; Arand et al. 2012, 99, 101.

²¹⁹ Tunnustuskirjat 1998, 17; Arand et al. 2012, 102, 104.

²²⁰ CA I–XXI; CA XXII–XXVIII; Tunnustuskirjat 1998, 17, 62; Arand et al. 2012, 101.

²²¹ Grane 1987, 17–18; Tunnustuskirjat 1998, 12, 17–18; Arand et al. 2012, 101.

²²² CA I, 2 (BSELK 1979, 50; BSELK 2014, 94–95). Saksaksi ”– ein Göttlich wesen, ewig, one stuck, unermessener macht, weisheit und güte, one ende –”. Latinaksi ”– Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate –”.

näistä ominaisuuksista ei silti kuulunut yksinomaan tietylle persoonalle, eikä persoonalla ollut Jumalan osa tai ominaisuus.²²³ Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat tunnustuksen mukaan olemassa itsenäisesti, vaikka Heillä onkin sama olemus. Tämä jumalallinen olemus, Jumala, on ”kaiken näkyvän ja näkymättömän luoja ja ylläpitäjä”.²²⁴ Samalla tuomitaan manikealaisena oppi siitä, että ”on olemassa kaksi alkuperustetta, hyvä ja paha”.²²⁵ Toisin sanoen ”alkuperusteena” on yksin hyvä ja kolmiyhteinen Jumala. Näin myös kaikki luotu on ollut alun perin hyvää.

Toisessa uskonkohdassa klassisen pahan ongelman elementit täydentyvät, kun hyvän Jumalan kuvauksen jälkeen siirrytään tarkastelemaan perisyntiä. Pahan käsite tosin esiintyy sellaisenaan vain saksannoksessa ja suomennoksessa. Niissä mainittu ”paha himo” on käännetty perisyynnin osaksi nimetystä latinankielisestä käsitteestä ”concupiscentia”.²²⁶ Tämän termin yhdistäminen perisyntiin pohjautuu Augustinuksen ajatteluun. Tunnustuksessa esitetty oppi lankeemuksesta ja perisyynnistä taas periytyy jo Augustinuksen opettajalta Ambrosiukselta. Näkökulma mukailee kuitenkin ennen kaikkea Lutherin teologiaa.²²⁷ Kastamattoman ihmisen hengellinen olemassaolo on ilman uskoa kokonaan pahan himon hallitsema. Tämä tekee teoista riippumatta ihmisestä syntisen, syyllisen ja tuomion alaisen. Synti periytyy tunnustuksen mukaan kuitenkin luonnollisen lisääntymisen kautta. Näin vältetään kutsumasta yliluonnollisesti syntynyttä Jeesusta Kristusta syntiseksi.²²⁸

Keskeisintä toisessa uskonkohdassa on synnin määritelmä: ”ilman jumalanpelkoa, ilman luottamusta Jumalaan sekä pahan himon hallitsemina”. Se ei viittaa ihmisen psykologiseen tilaan vaan luonnolliseen kyvyttömyyteen pelätä Jumalaa ja luottaa Häneen. Ensimmäisessä uskonkohdassa mainittu kolmiyhteinen Jumala voidaan näin tuntea vain, kun Hän ilmoittaa ihmisille itsensä. Perisyynnissä on kyse ennen kaikkea Jumalan ja ihmisen välisen suhteen rikkoutumisesta.²²⁹ Tätä suhdetta ei ihminen voi korjata tulemalla ”omilla järjen voimillaan vanhurskaaksi

²²³ CA I, 4; Grane 1987, 32.

²²⁴ CA I, 2–3 (BSELK 1979, 50; BSELK 2014, 94–95). Saksaksi ”– ein Schöpfer und erhalter aller dinge, der sichtbaren und unsichtbaren –”. Latinaksi ”– creator et conservator omnium rerum, visibilium et et invisibilium –”.

²²⁵ CA I, 5 (BSELK 1979, 51; BSELK 2014, 94–95). Saksaksi ”– als Manichei, die zweene götter gesetzt haben, ein bösen und ein guten.” Latinaksi ”– ut Manicheos, qui duo principia ponebant, Bonum et Malum –”.

²²⁶ CA II, 1–2 (BSELK 1979, 53; BSELK 2014, 94–95). Saksaksi ”böser lust”.

²²⁷ Grane 1987, 41; Lopes Pereira 2012, 23, 41; Toews 2013, 66–68. Augustinus käyttää käsitettä ”concupiscentia” Raamatun kreikankielisen termin ”ἐπιθυμία” käännoksenä.

²²⁸ CA II, 1–2; Grane 1987, 41; Lopes Pereira 2012, 41.

²²⁹ CA II, 1–2 (BSELK 1979, 53; BSELK 2014, 94–97); Grane 1987, 44, 46–47. Saksaksi ”das sie alle von mütter leibe an voller böser lust und neigung sind und keine ware Gottes forcht, keine ware Gottes lieb, kein waren glauben an Gott von natur haben können –”. Latinaksi ”– sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia –”.

Jumalan edessä”.²³⁰ Tämä syyllisyys- ja syntikuvaus perustuu Augustinuksen ja Lutherin käsitykseen tahdosta (*voluntas*), johon viitataan vapaata ratkaisuvaltaa käsittelevässä uskonkohdassa.²³¹ Tässä vaiheessa voidaan kuitenkin jo päätellä, että suhteessaan Jumalaan ihmisen tahto on ilmeisen riippumaton ihmisjärjestä.

Kolmannessa uskonkohdassa perisyntiopin merkitys kirkastuu Jumalan Pojan inkarnaatiota, elämää, kuolemaa ja ylösnousemusta käsiteltäessä. Kristus, tosi Jumala ja tosi ihminen, sovitti Isän ihmiskunnan kanssa ja oli uhri ihmiskunnan kaiken synnin vuoksi.²³² Inkarnaatio ja Kristuksen tosi ihmisyyys liittyvät kiinteästi Kristuksen tehtävään Lunastajana. Luther esitti tämän käsityksen jo Roomalaiskirjeen luentojen aikaan vuonna 1515: ihmisellä ei voi olla voimaa valita pelastusta, koska muuten Kristusta ei tarvita. Synti on epäuskoa, ja aito synnintunto tulee vain Jumalalta Hänen ilmoittaessaan Itsensä. Vastaavasti anteeksianto tulee Jumalan armosta Jeesuksen Kristuksen tähden.²³³ Uskonkohta puhuu myös Pyhästä Hengestä, jonka taivaaseen astunut Kristus lähettää johdattamaan kristittyjä ”Saatanaa ja synnin valtaa vastaan”.²³⁴ Kristuksen työ pahuutta vastaan jatkuu Hänen toiseen tulemiseensa ja viimeiseen tuomioon asti.

4.2. Usko ja sakramentit armon välittäjinä

Neljännessä ja kuudennessa uskonkohdassa, jotka käsittelevät vanhurskautta ja hyviä tekoja, korostetaan uskon asemaa anteeksiantamuksen ja vanhurskautuksen välittäjänä. Kyse on vanhurskaudesta nimenomaan Jumalan edessä, jossa ihmisen omat voimat – järki ja tahto – eivät voi vanhurskautta ansaita. Vanhurskauden välittävä usko on uskoa Kristuksen tähden tapahtuvaan anteeksiantamukseen. Vanhurskaus luetaan ihmisen hyväksi, koska Kristuksen kuolema hyvittää tämän synnit. Uskon tulee kuitenkin tuottaa hyviä Jumalan käskemiä tekoja, sillä Jumala tahtoo, että Hänen käskyjään noudatetaan.²³⁵ Grane näkee tässä muotoilussa merkin Melancthonin ja Lutherin näkemysten tulevasta erosta: *Schwabachin* ja *Mar-*

²³⁰ CA II, 3 (BSELK 1979, 53; BSELK 2014, 96–97). Saksaksi ”Hie werden verworffen die Pelagianer und andere, so die erbsund nicht für sunde halten, damit sie die natur from machen durch natürliche krefft, zu schmach dem leiden und verdienst Christi.” Latinaksi ”Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo iustificari posse.”

²³¹ CA XVIII, 1–6; Mühlenberg 1977, 36.

²³² CA III, 1; vrt. CA IV, 1–3.

²³³ Grane 1987, 43, 52.

²³⁴ CA III, 1 (BSELK 1979, 54; BSELK 2014, 96–97, 99); Grane 1987, 51. Saksaksi ”– durch den heiligen geist heilige, reinige, stercke, tröste, ihnen auch leben und allerley gaben und güter austeile und widder den Teuffel und widder die sunde schütze und beschirme.” Latinaksi ”– sanctificet credentes in ipsum misso in corda eorum spiritu sancto, qui regat, consoletus ac vivificet eos ac defendat adversus diabolum et vim peccati.”

²³⁵ CA IV, 1–3; CA VI, 1; Grane 1987, 58–59.

burgin artikloissa hyvät teot seuraavat väistämättä uskosta juuri siksi, että usko itsessään on Jumalan lahja.²³⁶ Tämä ero saattaa vaikuttaa myös tulkintaan siitä, kuinka riippumaton usko lopulta ihmisen luonnollisista kyvyistä on. Varsinaista abstraktia erottelua ihmiskykyjen ja uskon välillä ei näissä uskonkohdissa kuitenkaan suoraan tehdä. Sen sijaan Jumalan ja ihmisen tahdot erotetaan kyllä jyrkästi toisistaan. Lisäksi lailla vaikuttaisi olevan yhteys Jumalan tahtoon.

Pahuutta sivutaan jälleen yhdeksännessä uskonkohdassa, jossa korostetaan kasteen ja erityisesti lapsikasteen välttämättömyyttä pelastukselle. Välttämättömyyttä perustellaan sillä, että ”Jumalan armo annetaan kasteen välityksellä”.²³⁷ Tämän ajatuksen periytyvän syylisyyden anteeksi antamisesta kasteessa esitti tietävästi ensimmäisenä Karthagon piispa Cyprianus (n. 200–258).²³⁸ Uskoa ei tunnustus kuitenkaan kasteen yhteydessä mainitse, kenties siksi, että Eck oli jo kutsunut tällaista toimintaa harhaoppiseksi.²³⁹ Toisaalta uskonkohdassa ei myöskään väitetä, että kaste yksin takaisi pelastuksen eli olisi pelastuksen riittävä ehto. Lisäksi sakramenttien käyttöä koskevassa uskonkohdassa 13 mainitaan uskokin:

” – ” sakramentit – – ovat merkkejä ja todistuksia meihin kohdistuvasta Jumalan tahdosta, jotta usko heräisi ja vahvistuisi niissä, jotka niitä käyttävät. Sen tähden sakramenteja tulee käyttää niin, että uskoen luotetaan niihin lupauksiin, jotka sakramenttien välityksellä tarjotaan ja osoitetaan meille.²⁴⁰

Tämä kohta painottaa uskon ja sakramenttien konkreettista vuorovaikutusta ja Jumalan toimintaa uskon lahjoittajana. Sakramentin näkyvä merkki vahvistaa

²³⁶ Grane 1987, 83.

²³⁷ CA IX, 1–3 (BSELK 1979, 63; BSELK 2014, 104–105). Saksaksi ”Von der Tauff wirt gelert, das sie nötig sey und das dadurch gnad angeboten wirt, Das man auch die kinder teuffen sol, welche durch solche Tauff Gott uberantwort und gefellig werden. Derhalben werden die Widderteuffer verworfen, welche leren, das die kindertauff nicht recht sey.” Latinaksi ”De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quodque per Baptismum offeratur gratia Dei Et quod pueri sint Baptisandi, qui per Baptismum obliti Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.”

²³⁸ Toews 2013, 65–66. Periytyvällä syylisyydellä viitataan Aatamilta luonnollisen syntymän kautta periytyvään syntiin, joka aiheuttaa syylisyyden Jumalan edessä. Syylisyys aiheutunee pahasta himosta, koska se periytyy kaikkiin kasteesta ja uskosta riippumatta. Lapsi tarvitsisi siis kastetta pelastuakseen, vaikka kastetulle vanhemmalle paha himo olisi jo anteeksi annettu.

²³⁹ Grane 1987, 104–105. Uskoa ei myöskään mainita ehtoollista koskevassa uskonkohdassa 10.

²⁴⁰ CA XIII, 1–2 (BSELK 1979, 68; BSELK 2014, 108–109). Saksaksi ” – – die Sacrament eingesetzt sind nicht allein darumb, das sie zeichen sind, dabey man eusserlich die Christen kennen möge, sonder das es zeichen und zeugnis sind Göttlichs willens gegen uns, unsern glauben dadurch zuerwecken und zu stercken, derhalben sie auch glauben foddern und denn recht gebraucht werden, so mans im glauben empfähet und den glauben dadurch sterckt.” Latinaksi ” – – sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.”

uskon, jota välttämättä tarvitaan sakramentissa lahjaksi annettavan armon lupauksen vastaanottamiseen. Näin sakramenttien olemus ja käyttö ovat toisistaan erottamattomia ja ihmisen asenteesta riippumattomia. Lupaukseen sidotun merkin vaikutusta ei uskon tilassa voi epäillä.²⁴¹ Parannusta (lat. *poenitentia*) käsittelevässä uskonkohdassa 12 kuitenkin korostetaan, että vanhurskautetutkin voivat kasteen jälkeen langeta ja menettää Pyhän Hengen.²⁴² Vanhurskautettu ei ole synnintön, mutta voi katumuksen (lat. *contritio*) ja uskon kautta tehdä parannuksen ja saada syntinsä anteeksi. Katumus syntyy synnintunnosta ja ahdistaa omaatuntoa, koska katuva hyväksyy Jumalan tuomion synneistään.²⁴³ Uskonkohdan muotoilu seuraa Lutherin ajattelua, jossa parannus kattaa kristityn koko elämän. Uskon ja sakramenttien vuorovaikutus on siis elinikäistä Kristuksen ristille palaamista.²⁴⁴

4.3. *Pahojen ikuinen vastuu tahdostaan*

Augsburgin tunnustus huipentuu uskonkohtaan 17, joka koskee Kristuksen paluuta ja viimeistä tuomiota. Sitä seuraavat uskonkohdat ovat lähinnä tarkempia käsitelyjä aiheista, joilla oli erityistä käytännön merkitystä.²⁴⁵ Apostolisen uskontunnustuksen mukaisesti uskonkohta esittää, että ”Kristus on aikojen täytyessä ilmestynyt tuomiolle ja herättävä kaikki kuolleet”.²⁴⁶ Lisäksi se kuitenkin tuomitsee erikseen opin siitä, että ”tuomittujen ihmisten ja perkeleiden rangaistus on kerran saava loppunsa”. Tällä viitattiin apokatastasis-oppiin, jonka mukaan kaikki asiat palautetaan ennalleen aikojen lopussa. ”Apokatastasis” (*ἀποκατάστασις*) tarkoitti käytännössä kaikkien ihmisten ja jopa Saatanan pelastumista.²⁴⁷ Tunnustus opettaa sen sijaan, että vain hurskaat ja valitut saavat iankaikkisen elämän, kun taas ”jumalattomat ihmiset ja perkeleet” tuomitaan ikuiseen piinaan. Rangaistuksen luonnetta ei kuvata sen tarkemmin, vaan huomio on uskovien ja jumalattomien ikuisessa erossa.²⁴⁸ Lisäksi uskonkohta tuomitsee kahden regimentin opin perus-

²⁴¹ Grane 1987, 126, 146–147, 150.

²⁴² CA XII, 1, 7; Grane 1987, 136.

²⁴³ CA XII, 1–5, 8; Grane 1987, 135–136.

²⁴⁴ Grane 1987, 138, 140–141.

²⁴⁵ Grane 1987, 179. Lutherin uskontunnustus (1528) päättyy juuri viimeisen tuomion käsittelyyn.

²⁴⁶ CA XVII, 1 (BSELK 1979, 72; BSELK 2014, 112–113); Grane 1987, 179. Saksaksi ”– Christus am Jüngsten tag komen wird, zu richten und alle toten auferwecken –”. Latinaksi ”– Christus apparebit in consumatione mundi ad iudicandum et mortuos omnes resuscitabit –”.

²⁴⁷ CA XVII, 4 (BSELK 1979, 72; BSELK 2014, 112–113); Grane 1987, 179–180. Saksaksi ”Derhalben werden die widderteuffer verworffen, so leren, das die Teuffel und verdampfte menschen nicht ewige pein und qual haben werden.” Latinaksi ”Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.”

²⁴⁸ CA XVII, 2–3 (BSELK 1979, 72; BSELK 2014, 112–113); Grane 1987, 179–180. Saksaksi ”– den ausserwelten und gerechten ewigs leben und ewige freude geben, Die Gottlosen menschen aber und die Teuffel inn die hell und ewig straff verdammen.” Latinaksi ”– piis et electis dabit

teella ajatuksen kuolleiden ylösnousemusta edeltävästä hurskaiden valtakunnasta. Jumalan valtakunnan voi reformaattoreiden näkökulmasta perustaa vain Kristus maan päälle palatessaan, jolloin nykyinen maailma katoaa.²⁴⁹

Pahuuden käsitteen kannalta keskeisimpiä ovat kuitenkin uskonkohdat 18 ja 19, jotka koskevat vapaata ratkaisuvalltaa ja synnin alkusyytä. Ne käsittelevät samalla epäsuorasti kadotustuomion aiheuttavaa syyllisyyttä sekä uskon, tahdon ja järjen välisiä suhteita. Niiden tarkoitus on ennen kaikkea vastata Eekin syytöksiin determinismistä ja Jumalan asettamisesta synnin aiheuttajaksi.²⁵⁰ Varsinaista synnin alkusyytä ei selitetä, vaan painotus on eettisessä ja uskonnollisessa vastuussa maailmassa esiintyvistä synnistä.²⁵¹ Synnin alkusyy on ”pahojen, nimittäin Perkeleen ja jumalattomien tahto, joka silloin, kun Jumala vetää pois apunsa, kääntyy pois Jumalasta”.²⁵² Juuri tahto tekee ihmisestä vastuullisen yksilön eikä vain osaa Jumalan luomasta maailmasta. Paha tahto ei ole Jumalan luomistyötä.²⁵³ Tunnus-tus kuvaa tahtoa hieman tarkemmin uskonkohdassa 18:

” – – ” inhimillisellä tahdolla on tietty vapaus pitää yllä yhteiskunnallista vanhurskautta ja tehdä valintoja järjelle alistetuissa asioissa. Ilman Pyhän Hengen apua se ei kuitenkaan kykene saamaan aikaan Jumalan vanhurskautta eli hengellistä vanhurskautta, sillä sielullinen

vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur.”

²⁴⁹ CA XVII, 5; Grane 1987, 179–180. Kahden regimentin tai kahden valtakunnan oppi perustuu Lutherin tulkintaan, jonka mukaan Jumala on vahvistanut kaksi valtakuntaa. Jumalan hengellistä ja näkymätöntä valtakuntaa hallitsee Pyhä Henki, joka synnyttää sydämessä vanhurskauttavan uskon. Todelliset kristityt ovat kuitenkin harvassa ja edelleen syntisiä, joten Jumala on vahvistanut myös maallisen ja näkyvän valtakunnan. Se käsittää kaikki maailman ihmiset ja siten myös näkyvän kirkon, yhteiskunnallisen hallinnon ja kaiken yksityisen toiminnan. Maallista valtakuntaa hallitaan ulkoisesti ihmisten kesken rauhan ylläpitämiseksi ja väärin tekojen ehkäisemiseksi. Kristuksen myötä Jumala on siis ulottanut valtakuntansa maalliseen valtakuntaan ja tehnyt kristityistä kahden valtakunnan jäseniä. (Nitti 2017, 243, 250–255.) Hurskaiden valtakunta sitä vastoin tarkoittaa vanhurskaiden ihmisten hallitsemaa tuhatvuotista maanpäällistä valtakuntaa, jossa jumalattomat on hiljennetty. Esimerkiksi juuri ennen Augsburgin valtiopäiviä eräs anabaptisti oli ehdottanut Pyhän maan valloittamista tätä tarkoitusta varten. Teologisten syiden lisäksi reformaattorit vierastivat ajatusta hurskaiden valtakunnasta myös Thomas Müntzerin talonpoikaissodan aikaisten toimien vuoksi: koska Eck syytti luterilaisia maallisen hallinnon vastustamisesta, reformaattorit halusivat korostaa haluaan elää sopusoinnussa yhteiskunnan lainsäädännön kanssa. (Grane 1987, 168.)

²⁵⁰ Grane 1987, 183, 189, 191–192.

²⁵¹ Grane 1987, 191.

²⁵² CA XIX (BSELK 1979, 75; BSELK 2014, 114–115). Saksaksi ”Von ursach der sunden wird bey uns geleret, das, wiewol Gott der allmechtig die gantze natur geschaffen hat und erhelt, so wirckt doch der verkerte wille die sund inn allen bösen und verechtern Gottes, wie denn des Teuffels wille ist und aller Gottlosen, welcher als bald, so Gott die hand abgethan, sich von Gott zum argen gewand hat – –”. Latinaksi ” – – tamen causa peccati est voluntas malorum et diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo – –”.

²⁵³ Grane 1987, 191.

ihminen ei ota vastaan sitä, mikä Jumalan Hengen on [1 Kor. 2:14]. Tämä vanhurskaus asuu sydämissä, kun Pyhä Henki otetaan vastaan sanan välityksellä.²⁵⁴

Kun kerran ihmisen tahto voi tehdä valintoja, onko sillä tämän perusteella jonkinlainen itsenäinen arviointikyky? Vaikka ihmistahdon valinnat rajoittuvat järjelle alistettuihin asioihin, tällainen tahtokäsitys eroaisi sekä kreikkalais-aristoteelisesta että latinalais-augustinolaisesta tulkinnasta.²⁵⁵ Aristoteleen ajattelussa tahto (*προαίρεσις*) vastaa harkittua sitoutumista eli kokonaista uusien halujen tietoisien muodostamisen prosessia. Sielu jakautuu kahteen osaan, järjelliseen ja tunteelliseen, ja tahto syntyy niiden vuorovaikutuksesta. Aristoteelinen tahto ei itsessään tee valintoja tai toimi aktiivisena järjen ja mieltymysten välisenä välittäjänä.²⁵⁶ Augustinukselle tahto (*voluntas*) on taas mieltymyksistä ja järjestä erillistä puhdasta tahtomista. Sillä ei ole itsenäistä tiedollista arviointikykyä. Se ei rajoitu tai suhteudu tiettyyn kohteeseen, vaan sitä arvioidaan yleisesti liikkeensä laadun perusteella.²⁵⁷ *Augsburgin tunnustuksen* pohjalta on kuitenkin vaikea sanoa, mitä Melanchthon valitsemisella tai valintojen tekemisellä tarkoittaa. Hän ei kuvaa siinä tahdon valintaa tarkemmin.²⁵⁸

Uskonkohtien 18 ja 19 perusteella ihmisen vastuullisuus Jumalan edessä ei kuitenkaan riipu siitä, voiko ihminen muuttaa tahtoaan. Tahtoa ei siis arvioida itse valintaprosessin perusteella vaan augustinolaisittain tahdon liikkeen perusteella. Augustinuksen ajattelussa vastuu ja syyllisyys Jumalan edessä seuraavat vapaaehtoisuudesta. Ihminen tahtoo tehdä syntiä ja ansaitsee siksi tuomion. Hänen tahtonsa on välttämättömyyden lakien määräämä, mutta ei ulkopuolisten pakottama.

²⁵⁴ CA XVIII, 1–3 (BSELK 1979, 73; BSELK 2014, 112–113). Saksaksi ”Vom freien willen wird also geleret, das der mensch etlicher masse ein freien willem hat, eusserlich erbar zu leben und zu welen unter denen dingen, so die vernunft begreiff. Aber one gnad, hülff und wirckung des heiligen geists vermag der mensch nicht Gott gefellig zu werden, Gott hertzlich zuffürchten, zu lieben oder zu gleuben oder die angeporn böse lust aus dem herten zuwerffen, sondern solchs geschicht durch den heiligen geist, welcher durch Gottes wort geben wird.” Latinaksi ”De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas. Sed non habet vim sine spiritu sancto efficiendae iustitiae Dei seu iustitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei, sed haec fit in cordibus, cum per verbum spiritus sanctus concipitur.”

²⁵⁵ Mühlenberg 1977, 32–33, 35–36.

²⁵⁶ Mühlenberg 1977, 36; Chamberlain 1984, 149, 151, 153, 155, 157.

²⁵⁷ Mühlenberg 1977, 36.

²⁵⁸ Tulkintaa vaikeuttaa myös se, että Melanchthon muutti tahtokäsitystään uransa aikana. Aluksi (*Loci Communes*, 1521) hän väitti tahtoa ja mieltymyksiä toistensa synonyymeiksi. Myöhemmin (*Loci Communes*, 1535) hän sitä vastoin kuvasi tahtoa liikuttavana voimana, joka voi joko seurata järkeä tai sivuuttaa sen. Järki puolestaan arvioi mieltymyksiä, jotka syntyvät ihmisen ulkopuoolella tai ihmisen reaktioina ulkomaailmaan. Tahdon valta rajoittuu siis mieltymysten hallitsemiseen. (Mühlenberg 1977, 32–35.) Tämän perusteella Melanchthonin ajattelu oli osittain muuttunut jo *Augsburgin tunnustuksen* kirjoittamiseen mennessä, vaikka mieltymyksiä ei siinä kuvatakaan. Tahtoa ei enää voi pitää mieltymysten synonyymina, sillä mieltymykset eivät voi tehdä valintoja.

Augustinuksen vapauskäsitystä voikin kutsua ainakin hengellisissä asioissa kompatibilistiseksi: vapaus ja determinismi voidaan sovittaa yhteen. Yksi ja sama teko voi olla sekä väistämätön että vapaa.²⁵⁹ Augustinus käyttää tosin vapautta kahdessa eri merkityksessä. Aito vapaus (*libertas*) on kykyä seurata Jumalaa, sillä Jumala on ihmisen vapauden lähde. Perisyntiin myötä ihminen on menettänyt tämän vapauden, mutta hänellä on edelleen vapaa tahto (*liberum arbitrium voluntatis*). Juuri siksi hän voi tehdä syntiä.²⁶⁰ Vastaavasti Luther näkee Jumalan Sanan ihmisen pelastuksen ja siten myös vapauden perustana. Hän myös seuraa Augustinusta esittäessään, että vapaa tahto ilman armoa johtaa väistämättä syntiin.²⁶¹

Augustinuksen tahto- ja syyllisyyskäsityksen taustalla on hänen Jumalan armoa ja kunniaa painottava pelastusteologiansa. Koska kaikki kunnia kuuluu Jumalalle, myös ihmisen identiteetti perustuu koko hänen elämänsä edeltävään todellisuuteen. Ihmisen elämää ohjaa joko Jumalan armo tai perisynti. Tahto on konstitutiivisesti syntinen jo ennen mitään moraalisesti arvioitavaa tekoa tai ajatusta. Syntisyys johtaa syntisiin tekoihin, ei päinvastoin. Syntisyys on ennen kaikkea synnynnäistä Jumalasta pois kääntymistä ja vasta toissijaisesti Jumalan tahdon vastaista toimintaa. Pelastus riippuu siten yksinomaan Jumalan armosta.²⁶² Juuri ihmisluonnon kokonaisvaltainen turmeltuneisuus ja Jumalan radikaali armo ovat myös Lutherin pelastuskäsityksen Augustinukselta omaksutut peruspilarit.²⁶³ Vastaavasti uskonkohta 18 korostaa Jumalan vanhurskautta eli sisäistä sydämen vanhurskautta. Jumalan edessä ihmisen on voimaton ilman Pyhää Henkeä.²⁶⁴

Augustinuksen teologian näkökulmasta ihminen on aina vastuussa tahdostaan. Armo ei kuitenkaan tuota ansiota, vaikka perisynti tuottaa teoista riippumatta syyllisyyden. Tämä näennäinen ristiriita selittyy sillä, että perisynti on synnynnäistä siinä missä armo ei.²⁶⁵ Jos siis lain vanhurskautta mitataan synnynnäisten piirteiden perusteella, on ihminen väistämättä uskon tilassakin syyllinen. Lain

²⁵⁹ Lopes Pereira 2012, 118–119.

²⁶⁰ Lopes Pereira 2012, 32–33, vrt. 300–301, 307. Luther erosi Augustinuksen tahtokäsityksestä lähinnä väittäessään, että vanhurskautettu ihminen tekee syntiä tahtoaan vastaan.

²⁶¹ Lopes Pereira 2012, 281–282, 377.

²⁶² McFarland 2007, 142, 147–148; Lopes Pereira 2012, 65–66, 133, 200. McFarlandin mukaan synti muuttuu näin moraalisesta kategoriasta ontologiseksi. (McFarland 2007, 148.) Ero perisyntiin ontologisuuden ja tekosyntien moraalisuuden välillä pätee kuitenkin vain, jos moraalien ajatellaan koskevan yksinomaan konkreettista toimintaa. Perisyntiin aiheuttama syyllisyys ei voi olla puhtaasti ontologista eli se ei voi koskea vain olemassaoloa. Sen on oltava samalla eettistä. Ilman kysymyksiä oikeasta ja väärästä tai hyvästä ja pahasta ei ole syyllisyyttä edes Jumalan edessä. Jos siis perisynti on rangaistavissa, sen on oltava myös moraalista – ainakin laajassa mielessä.

²⁶³ Lopes Pereira 2012, 225.

²⁶⁴ Grane 1987, 182–183. Ilmaus ”ilman Pyhän Hengen apua” viitanee tässä asiayhteydessä siihen, ettei ihmisellä ole Jumalan edessä vastaavaa vapautta kuin yhteiskunnan edessä.

²⁶⁵ McFarland 2007, 150–151.

näkökulmasta hän ansaitsee siten aina rangaistuksen. Toisaalta Jumalan armo silti pelastaa ihmisen, joten vanhurskaudelle on ainakin filosofisesti välttämätöntä olettaa toinenkin kriteeri. Tällaiseksi kriteeriksi sopisi Jeesuksen Kristuksen vanhurskaus: Jumalan Pojan sovitus työn tähden ansio ja syyllisyys menettävät pelastuksen kannalta merkityksensä. Evankeliumin näkökulmasta ihminen pelastuu näin kadotukselta Kristuksen ansion tähden.

Augustinuksen teologia vaikuttaa siis jo sellaisenaan mahdollistavan Lutherin tekemän erottelun lain ja evankeliumin välillä. Luther kertoikin löytäneensä merkittävän innoituksen tulkintaansa Jumalan vanhurskaudesta Augustinuksen teoksesta *De Spiritu et littera*. Sen avulla hän painotti vanhurskauttamisen sovittavaa ja julistavaa luonnetta. Osin tämän innoituksen pohjalta hän kehitti myös opin vanhurskauttamisesta yksin uskosta. Jumalan lakia synnynnäisesti halveksivan ihmisen sydämen kääntymys voi tapahtua vain Jumalan armosta. Ilman armoa laki jäisi kirjaimeksi, koska vain Henki täyttää sen ja antaa sille merkityksen. Laki paljastaa kuitenkin synnin ja samalla oman hyödyttömyytensä. Se ohjaa syntisen vastaanottamaan evankeliumin Jumalan lahjoittamalla uskolla.²⁶⁶ Vastaava käsitys vanhurskauttamisesta esitetään myös *Augsburgin tunnustuksessa*.²⁶⁷

Uskonkohdassa 18 mainituilla järjelle (lat. *ratio*) alistetuilla asioilla viitataan Granen mukaan ulkoiseen, yhteiskunnalliseen elämään.²⁶⁸ Tahdon vapaus näissäkin asioissa on ilmaisusta ”tietty” päätellen rajallinen, joten sitä ei taata. Sen sijaan hengellisissä asioissa tahdon vapautta ei ole lainkaan. Jos siis on ylipäänsä olemassa järjelle alistettuja hengellisiä asioita, tahto ei voi olla näiden suhteen vapaa. Melanchthon ei kuitenkaan vaikuta uskovan tällaisten asioiden olemassa-oloon. Hän myös vaikuttaa ainakin kertaalleen yhdistävän tahdon maallisen arviointikyvyn juuri järkeen. Uskonkohdassa allekirjoitetaan nimittäin seuraava, virheellisesti Augustinuksen tuotantoon luetun *Hypognosticon*-teoksen lainaus:

Me tunnustamme, että kaikilla ihmisillä on vapaa ratkaisuvallta, johon kuuluu järjellinen arvostelukyky, vaikkakaan sen varassa ei ilman Jumalan apua kyetä alkamaan eikä varmasti päättämään mitään, millä on merkitystä jumalasuhteessa, vaan se on voimassa ainoastaan tämän elämän toimissa, niin hyvissä kuin pahoissakin. Hyviksi sanon tällöin tekoja, jotka ovat lähtöisin luonnollisesta hyvästä, kuten – – halu – – opetella kaikenlaisia hyviä taitoja tai haluta mitä hyvänsä sellaista, mikä on hyvää maallisen elämän kannalta. Kaikki nämä pysyvät kuitenkin voimassa vain Jumalan johduksesta, vieläpä ovat olemassa ja ovat saa-

²⁶⁶ Lopes Pereira 2012, 239–240, 250–251, 359–360, 362–363, 370.

²⁶⁷ CA IV, 1–3; CA XII, 3–5; CA XX, 19–23.

²⁶⁸ Grane 1987, 182.

neet alkunsa hänestä ja hänen kauttansa. Pahoilla teoilla tarkoitan halua palvella epäjumalaa, murhata jne.²⁶⁹

Järjellinen arvostelukyky kuuluu vapaaseen ratkaisuvaltaan, joka puolestaan rajataan vain maalliseen elämään. Jos tämä tulkitaan niin, että järki sisältyy kokonaisuudessaan vapaaseen ratkaisuvaltaan, myös järki rajautuu jumalasuhteen ulkopuolelle. Toisin sanoen usko ei ole järjen asia. Tällöin usko ei ole myöskään tiedon asia, mikäli järkeä pidetään välttämättömänä tiedollisen päättelyn välineenä. Grane vaikuttaa siis olevan oikeassa. Neljännessä uskonkohdassa todettu uskon ja järjen ero on näin havaittavissa myös tahdonvapauden opin käsittelyssä. Lisäksi viittaus Pyhän Hengen vastaanottamiseen sanan välityksellä antaa syyn olettaa, että ihmisjärkeä ei tarvita myöskään Raamatun kuulemisessa. Tai jos tarvitaan, kyse on silti alusta loppuun asti Jumalan johduksesta.

Yhtäältä *Augsburgin tunnustus* onnistuu kyllä osoittamaan, ettei luterilainen tahdonvapauden oppi ole täysin deterministinen. Uskonkohdassa 19 painotetaan ihmisen oman tahdon kääntyvän väistämättä pois Jumalasta. Tätä perustellaan viittaamalla Lutherin tavoin Saatanan vallasta kertovaan Raamatun jakeeseen (Joh. 8:44). Raamatunkohdan perusteella jumalattoman ihmisen tahdon ajatellaan suuntautuvan nimenomaan kohti Saatanaa. Jumala ei näin itse aktiivisesti määritä ihmisen tahdon suuntautumista. Hän ei synnytä jumalattomuutta, vaan sallii sen. Toisaalta tämä ei kuitenkaan poista kaikkea deterministisyyttä tahdonvapauden opista, sillä ihmistahdon suuntautuminen riippuu käytännössä Jumalan armosta. Jumalan armo vieläpä toimii ainoana pelastuksen määrittäjänä. Oli siis Jumalan valinta sitten aktiivinen tai passiivinen, se on ihmisen pelastumisen osalta joka tapauksessa deterministinen.²⁷⁰ Ja koska perisynti ohjaa jumalattoman aina kohti pahuutta, armollaan Jumala säättää samalla pahuudenkin määrän. Jumalan armo on luterilaisen determinismin ydin.

²⁶⁹ CA XVIII, 4–6 (BSELK 1979, 73–74; BSELK 2014, 114–115). Latinaksi eli alkukielellä ”Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis. Bonis dico, quae de bono naturae oriuntur, id est velle — artem discere diversarum rerum bonarum, velle quicquid bonum ad praesentem pertinet vitam. Quae omnia non sine divino gubernaculo subsistunt, immo ex ipso et per ipsum sunt et esse coeperunt. Malis vero dico, ut est velle Idolum colere, velle homicidium etc.”

²⁷⁰ Tämä *Augsburgin tunnustuksen* deterministinen oppi periytyy Lutherin kautta Augustinukselta asti. (Lopes Pereira 2012, 119–120, 122–124, 210–211, 296–298, 380.)

5. Augsburgin tunnustuksen puolustus

Augsburgin tunnustuksen esittämisen jälkeen kaupungin julkinen ilmapiiri rauhoittui hetkeksi.²⁷¹ Paaviutta ja keisaria tukeneet säädöt pyysivät välittämään tunnustuksen teologien arvioitavaksi, jotta nämä vastaisivat sävyltään yhtä maltillisella julkilausumalla. Anomuksen hyväksyessään Kaarle V asetti kuitenkin hankkeen tavoitteeksi luterilaisten alistumisen *Wormsin ediktiin* (1521) ehtoihin. Hän päätti julkistaa lausunnon omalla nimellään, nimittäen kuitenkin paavillisen lähettilään muodostamaan vastausta valmistelevan teologiryhmän.²⁷² Keisari pyrki myös saamaan päätökselle paavi Klemens VII:n vahvistuksen, mutta paavi vastusti jyrkästi asian päättämistä kirkolliskokouksessa.²⁷³ Pitkän muokkausprosessin aikana keisarin oli lopulta luovuttava ajatuksesta esittää roomalaiskatolisen osapuolen oma uskontunnustus.²⁷⁴ Viimein 3.8.1530 luettu vastine tyytyikin lähinnä kritisoimaan niitä kohtia *Augsburgin tunnustuksesta*, jotka tulkittiin virheellisiksi. Keisari ei paavin lähettilään näkökulmasta voinut myöskään puhua kirkon nimissä, mikä laski *Kumoamuksena* (*Confutatio*) tunnetun julkilausuman arvovaltaa. Luterilaisille ei edes annettu siitä kirjallista versiota, koska nämä kieltäytyivät ennalta hyväksymästä sen sisältöä ja pidättäytymästä vastakirjoituksesta.²⁷⁵

Osapuolten erimielisyys johti uusiin neuvotteluihin. Ne edistyivät jonkin verran uskonoppien osalta, mutta keskeytyivät lopulta uskonoppien konkreettisiin muotoihin liittyneiden kiistojen vuoksi. Luterilaiset halusivat jatkaa uudistamiaan käytäntöjä ja saarnata omalla tavallaan. Sekä paavinvallan että keisarin kannalta kirkon hallinnosta ei kuitenkaan voinut tinkiä.²⁷⁶ Niinpä luterilaiset kokivat tarpeelliseksi valmistella uutta julkilausumaa *Kumoamuksen* lukemisen yhteydessä tehtyjen muistiinpanojen perusteella. Se valmistui juuri ennen kuin keisari julisti 22.9. *Augsburgin tunnustuksen* virallisesti kumotuksi. Kaarle V kuitenkin kieltäytyi vastaanottamasta asiakirjaa.²⁷⁷ Valtiopäivät päätettiin lopulta 19. marraskuuta käskykirjalla, joka velvoitti evankeliset kaupungit ja alueet alistumaan Rooman kirkon uskoon ja käytäntöihin 15.4.1531 mennessä.²⁷⁸

²⁷¹ Arand et al. 2012, 107.

²⁷² Gassmann & Hendrix 2005, 247; Arand et al. 2012, 119. *Wormsin edikti* oli vuoden 1521 Wormsin valtiopäivien Keisarillisen kokouksen päätös, jossa julistettiin Luther ja tämän kannattajat lainsuojattomiksi Pyhässä saksalais-roomalaisessa valtakunnassa.

²⁷³ Arand et al. 2012, 91, 110, 120.

²⁷⁴ Grane 1987, 19.

²⁷⁵ Gassmann & Hendrix 2005, 57, 244; Arand et al. 2012, 120–121.

²⁷⁶ Arand et al. 2012, 121–123.

²⁷⁷ Arand et al. 2012, 123–124.

²⁷⁸ Gassmann & Hendrix 2005, 29, 239.

Neuvottelujen kariuduttua Melanchthon sai käsiinsä kopion *Kumoamuksen* koko tekstistä. Uuden materiaalin perusteella hän halusi nyt kirjoittaa aiempaa perinpohjaisemman ja suorapuheisemman lausunnon. Sen tavoitteena oli yhtäältä osoittaa *Augsburgin tunnustuksen* paikkansapitävyys ja toisaalta selvittää luterilaisen opin ydinkohdat.²⁷⁹ Se julkaistiin lopulta huhtikuussa 1531 latinaksi nimellä *Augsburgin tunnustuksen puolustus* (*Apologia Confessionis Augustanae*). Tämän jälkeen Melanchthon teki tekstiin vielä lukuisia korjauksia eri teologiiden ja ennen kaikkea Lutherin antaman palautteen perusteella. *Apologian* toinen versio julkaistiin syyskuussa 1531.²⁸⁰ Puolustuskirjoituksen rakenne perustui oikeudessa ja politiikassa käytettyyn retoriikan lajiin (*genus iudicale*), koska Melanchthon osoitti tekstinsä keisarille.²⁸¹ Tekstin huomattavasti *Augsburgin tunnustusta* poleemisempi sävy taas heijastaa tilannetta, jossa Melanchthonin oli palattava sovinnon etsimisestä uskon tunnustamiseen. Lisäksi hyökkäävyys oli tyypillistä keskiaikaisten teologiiden julkisissa väittelyissä. Melanchthon halusi kuitenkin osoittaa uskollisuutensa keisarille, ja kohdisti polemiikin siksi vastapuolen teologeja kohtaan.²⁸²

Augsburgin tunnustuksen ensimmäisenä kommentaarina *Apologia* rakensi sille luterilaisuuden perustalle, joka alkoi muodostua jo Augsburgin valtiopäivillä. Sitten monet teologit allekirjoittivat sen, ja vuodesta 1535 alkaen se hyväksyttiin monien kirkkojärjestysten virallisten tunnustusten joukkoon. Lopulta kaksi vuotta myöhemmin Schmalkaldenin liittokokouksessa se hyväksyttiin *Augsburgin tunnustuksen* rinnalla myös evankelisten säätyjen tunnustuskirjaksi.²⁸³ *Apologian* virallisena tekstinä pidettiin aina 1580-luvulle asti sen jälkimmäistä versiota, joka toimi myös Justus Jonaksen saksankielisen käännöksen perustana.²⁸⁴

5.1. Perisynti puutteena ja himona

Uskonkohtien käsittelyssä *Apologia* seuraa *Kumoamuksen* tavoin *Augsburgin tunnustuksen* järjestystä. Melanchthon käytti kussakin uskonkohdassa myöhäiskeskiaikaista akateemisen väittelyn kaavaa: aluksi hän esitti luterilaisen opetuksen, sitten tiivistelmän *Kumoamuksen* vastaväitteistä, ja lopuksi vastasi arvostellakseen vastaväitteitä ja vahvistaakseen puolustettavan opin. Tämä suulliseen väittelyyn tarkoitettu rakenne salli Melanchthonin keskittyä ratkaisevimpiin uskonkohtiin. Ne *Augsburgin tunnustuksen* uskonkohdat, jotka eivät aiheuttaneet erimielisyyk-

²⁷⁹ Arand et al. 2012, 123, 125.

²⁸⁰ Tunnustuskirjat 1998, 19; Arand et al. 2012, 125.

²⁸¹ Arand et al. 2012, 107, 126.

²⁸² Arand et al. 2012, 128–129.

²⁸³ Tunnustuskirjat 1998, 19; Gassmann & Hendrix 2005, 29, 52, 57; Arand et al. 2012, 107, 125.

²⁸⁴ Arand et al. 2012, 107, 125.

siä, hän ohittaa pikaisesti ja vähin sanoin. *Apologian* perustelut painottuvatkin asioihin, joita Melanchthon piti tärkeimpinä tai jotka olivat olleet suurimmassa roolissa valtiopäivien neuvotteluissa.²⁸⁵ Keskipisteenä on oppi syntisen vanhurskauttamisesta uskon kautta Jumalan armosta. Tämä *Apologian* neljäs uskonkohta on ensimmäinen kokonaan kehitetty teologinen julkilausuma luterilaisesta vanhurskauttamisopista. Siitä tulikin jo sellaisenaan reformaatiolle klassinen teksti.²⁸⁶

Kumoamus hyväksyy *Augsburgin tunnustuksen* ensimmäisen uskonkohdan, joten *Apologia* käsittelee oppia Jumalasta hyvin lyhyesti. Melanchthon lisää lähinnä, että ”toisin ajattelevat ovat Kristuksen kirkon ulkopuolella. He ovat epäjumalanpalvelijoita ja häpäisevät Jumalaa.”²⁸⁷ Sen sijaan perisyntiä koskevan toisen uskonkohdan *Kumoamus* hyväksyy vain osittain. Ensinnäkin se hylkää ajatuksen perisyynnistä Jumalan pelon ja Jumalaan kohdistuvan luottamuksen puutteena. Toiseksi se kieltää perisyynnin säilyvän kastetuissa, sillä kastetuissa säilyvä paha himo ei ole enää pelastuksen estävää syntiä. Ensimmäinen vastalause perustuu väärinkäsitykseen: *Kumoamuksessa* tulkitaan luterilainen perisyynnin määritelmä psykologisten tilojen kuvauksena. Näin sen ajatellaan soveltuvan paremmin aikuisen henkilökohtaiseen syyllisyyteen (*culpa actualis*) kuin vastasyntyneisiin, joiden järki on vasta kehittymässä. Perisyynnin sijaan se tulkitaan tekosyynniksi.²⁸⁸ Toinen kritiikki puolestaan jättää erottamatta synnin ja syyllisyyden toisistaan. Melanchthon pitää kuitenkin perisyntioppia niin keskeisenä, että vastaa *Kumoamuksen* kritiikkiin *Apologiassa* varsin kattavasti.²⁸⁹

Luterilaista perisyntioppia puolustaakseen Melanchthon lainaa aluksi *Augsburgin tunnustuksen* vastaavan uskonkohdan saksankielistä tekstiä. Hän katsoo sen todistavan, ettei ihmisluonto kykene edes saamaan aikaan Jumalan pelkäämistä ja Häneen luottamista. Vastaavasti paha himo tarkoittaa ihmisluonnon jatkuvaa taipumusta pahaan, eikä vain siitä seuraavia pahoja tekoja.²⁹⁰ Näin perisynti on Melanchthonin mukaan sekä puutetta että himoa. Perisyynnin turmelus on paitsi pahaa himoa, myös kykenemättömyyttä ja haluttomuutta tuntea Jumalaa. Jumala

²⁸⁵ Arand et al. 2012, 130.

²⁸⁶ Arand et al. 2012, 113. Vaikka Luther viittasi aiheeseen usein, *Kristityn vapaudesta* (1520) oli hänen ainoa elinaikanaan julkaisemansa vanhurskauttamisoppiin keskittynyt kirjoitus.

²⁸⁷ Apol. I (BSELK 1979, 145; BSELK 2014, 245). Latinaksi ”Et constanter affirmamus aliter sentientes extra Ecclesiam Christi et Idolatras esse et Deum contumelia afficere.”

²⁸⁸ Apol. II, 1, 35, 38; Grane 1987, 44.

²⁸⁹ Apol. II, 33, 35, 38.

²⁹⁰ Apol. II, 2–3; CA II, 1–2 (BSELK 1979, 53; BSELK 2014, 94–97). Saksaksi ”das sie alle von mutter leibe an voller böser lust und neigung sind und keine ware Gottes forcht, keine ware Gottes lieb, kein waren glauben an Gott von natur haben können –”. Ks. myös alaviite 229.

voidaan siis tuntea vain, jos Hän ilmoittaa Itsensä ihmiselle.²⁹¹ *Apologian* peruste perisynnille on pelastusopillinen. Ihmisluonnon turmelus antaa syyn sille, miksi ihmiset tarvitsevat Kristuksen armoa ja Pyhää Henkeä. Perisynnin turmelemilta ihmisiltä nimittäin puuttuu pelastava usko.²⁹²

Siirtyessään *Kumoamuksen* kasteopetusta koskevaan perisyntikritiikkiin Melanchthon painottaa Lutherin opettavan, että kaste poistaa kyllä syyllisyyden. Sitä vastoin perisyntiin kuuluva paha himo jää kastettuihinkin yhä jäljelle. Kasteessa annettu Pyhä Henki alkaa kuolettaa tätä pahaa himoa ja luo samalla ihmisessä uusia sielun liikkeitä. Silti paha himo ja samalla perisynti pysyy syntinä.²⁹³ Melanchthon syyttää skolastikkoja siitä, että nämä ovat levittäneet kansan pariin filosofian piiristä Raamatun evankeliumille vieraita yhteiskunnallisia käsityksiä. He ovat kieltäneet sen, että intohimot aiheuttaisivat ansiota tai syyllisyyttä tai tekisivät ihmisestä hyvää tai pahaa. Samalla he ovat kieltäneet ihmisluonnon pahuuden ja tahattomien tekojen syntyisyyden. Käytännössä he ovat opettaneet ihmisen voivan omin kyvyin täyttää Jumalan käskyt. Synnin ja rangaistuksen voi kuitenkin poistaa vain Kristus, ja vain jos käsitämme Raamatun perusteella oman ahdinkomme.²⁹⁴ Kastetun elämä vaikuttaakin Melanchthonin mukaan olevan sekä lain alaista syyllisyyttä että evankeliumin alaista syyttömyyttä.

5.2. Vanhurskauttaminen hyvityksen kautta

Perisyntiopista *Apologia* siirtyy nopeasti neljänteen uskonkohtaan, sillä *Kumoamus* hyväksyy koko kolmannen uskonkohdan. Tässä yhteydessä Melanchthon käsittelee vanhurskauttamisopin lisäksi myös kirkon virkaa, uutta kuuliaisuutta ja hyviä tekoja. Tämän oppikokonaisuuden Melanchthon katsoo *Kumoamuksen* tuominneen, sillä se tuomitsee syntien anteeksiantamuksen ansioitta ja uskon kautta annettavana lahjana.²⁹⁵ Melanchthonille tämä on kristinopin pääkohta, joten hän käyttää sen selittämiseen kaikista *Apologian* uskonkohdista eniten tilaa.²⁹⁶

Melanchthon aloittaa vanhurskauttamisopin tarkastelun esittämällä, että Raamattu jakaantuu kahteen pääosaan: yhtäältä lakiin eli kymmeneen käskyyn ja toisaalta Kristusta koskeviin lupauksiin. Kymmeneen käskyyn sisältyy sekä ensimmäinen taulu että toinen taulu. Lain toiseen tauluun sisältyy edelleen ”yhteis-

²⁹¹ Apol. II, 5–7, 14, 25–27; Grane 1987, 44–45.

²⁹² Apol. II, 7, 9–10.

²⁹³ Apol. II, 35, 38.

²⁹⁴ Apol. II, 43, 46, 50; Gassmann & Hendrix 19, 246. Skolastikoilla viitataan tässä myöhäiskeskiajan katedraalikoulujen ja yliopistojen skolastisiin eli ”kouluun liittyviin” teologeihin.

²⁹⁵ Apol. III, 1; IV, 1; Arand et al. 2012, 113.

²⁹⁶ Apol. IV, 2.

kunnallinen vanhurskaus, minkä järki käsittää.”²⁹⁷ Ihmisjärki ymmärtää jossain määrin tämän osan laista, sillä ihmisillä ”on yhteinen oikeustaju Jumalan kirjoittamana sydämessään.” Niinpä ihmisjärki kykenee osittain suorittamaan lain vaatimia ulkonaista ja yhteiskunnallisia tekoja.²⁹⁸ Lain ensimmäistä taulua, johon kuuluu kuuliaisuus Jumalaa kohtaan, järki ei kuitenkaan voi ymmärtää. Ilman Pyhää Henkeä ihmismieli ei voi olla kuuliainen ensimmäiselle taululle. Tällöin ihminen halveksii Jumalaa ja tekee syntiä myös näennäisesti kunniallisia tekoja tehdessään. Jumala nimittäin tutkii ihmisen sydämen myös ensimmäisen taulun osalta, ja ilman Pyhää Henkeä ihmisen sydän on jumalaton.²⁹⁹ Vaikka siis Jumalan vaatima yhteiskunnallinen järjen vanhurskaus onkin suurinta, mihin turmeltu-
nut ihmisluonto pystyy, sillä ei ansaita syntien anteeksiantamista.³⁰⁰

Apologian mukaan ihmisten kykenemättömyys noudattaa lakia kokonaisuudessaan tekee heidät syynalaisiksi ikuisen vihan ja kuoleman rangaistukseen. Näin ihminen voi vapautua synnistä ja tulla vanhurskaaksi vain Raamatun toisen pääosan ilmoittamien Kristuksen lupausen kautta. Kristus on ”asetettu meidän puolestamme antamaan hyvitys maailman synneistä ja pantu välittäjäksi ja sovittajaksi”. Tämän vuoksi ihmisille on annettu lupaus syntien anteeksiantamisesta ja vanhurskautuksesta lahjaksi, ilman ansioita.³⁰¹ Tämä evankeliumi voidaan ottaa vastaan vain omakohtaisella uskolla Kristuksessa luvattuun armoon. Usko asettaa Kristuksen ihmisen ja Jumalan vihan väliseksi sovittajaksi. Lohduttamalla ja rohkaisemalla katumuksessa sydämen se myös synnyttää ihmisen uudesti ja antaa hänelle Pyhän Hengen. Toisaalta usko on juuri Pyhän Hengen työtä eikä ihmiselle ansiollinen suoritus. Usko syntyy sanasta, ja uskoa ”tulee myös seurata rakkauden ja tekojen”.³⁰² Näin Raamatun lupausosa auttaa täyttämään myös Raamatun laki-
osan, vaikka lakiosan avulla ei voikaan täyttää lupausosaa.³⁰³

²⁹⁷ Apol. IV, 5–6, 34 (BSELK 1979, 166; BSELK 2014, 281). Latinaksi ”– secundae tabulae, quae iustitiam civilem continent, quam intelligit ratio.”

²⁹⁸ Apol. IV, 7–8 (BSELK 1979, 160; BSELK 2014, 271). Latinaksi ”– humana ratio naturaliter intelligit aliquo modo legem. Habet enim idem iudicium scriptum divinitus in mente –”.

²⁹⁹ Apol. IV, 8, 34–35.

³⁰⁰ Apol. IV, 22, 24–26.

³⁰¹ Apol. IV, 40–42 (BSELK 1979, 167–168; BSELK 2014, 285). Latinaksi ”– sed data est promissio remissionis peccatorum et iustificationis propter Christum, qui datus est pro nobis, ut satisfaceret pro peccatis mundi, et positus est mediator ac propitiator.”

³⁰² Apol. IV, 43–46, 56, 64, 73–74 (BSELK 1979, 175; BSELK 2014, 299). Latinaksi ”Dilectio etiam et opera sequi fidem debent.”

³⁰³ Melanchthon käyttää *Apologiassa* ajoittain forensissiseen vanhurskauttamiseen eli vanhurskaaksi lukemiseen tai julistamiseen viittaavia ilmaisuja (esim. Apol. IV, 72). Hän asettaa nämä ilmaisut kuitenkin vastakkain ennen kaikkea tekojen kautta tapahtuvan vanhurskauttamisen kanssa. Ilmaisujen ei siis voi mitenkään yksiselitteisesti katsoa sulkevan pois Kristuksen läsnäoloon perustuvaa vanhurskauttamista. Joka tapauksessa vanhurskauttaminen on Melanchthonille *ainakin* vanhurskaaksi julistamista eli vanhurskaaksi lukemista.

Vaikka *Kumoamus* hyväksyy yhdeksännen uskonkohdan, *Apologia* tarkentaa siinä hieman *Augsburgin tunnustuksen* kantaa kasteen välttämättömyydestä. Koska ”Kristus synnyttää uudesti juuri sanalla ja sakramenteilla”, pelastuksen lupaus ei ole voimassa siellä, missä niitä ei ole. Pikkulasten kastaminen onkin välttämätöntä juuri sen vuoksi, että ”heidät saatettaisiin osallisiksi pelastuksen lupauksesta” (Matt. 28:19).³⁰⁴ Lisäksi Melanchthon painottaa Jumalan hyväksyvän lapsikasteen, koska ”hän antaa Pyhän Hengen tällä tavoin kastetuille”. Ilman kasteen pätevyyttä ”ei Pyhää Henkeä annettaisi kenellekään, kukaan ei pelastuisi eikä kirkko olisi olemassakaan”.³⁰⁵ Näiden lisäysten perusteella kasteen teologinen välttämättömyys pelastukselle vaikuttaa *Apologiassa* vastaavan nimenomaan loogista välttämättömyyttä. Kaste pelastuksen välttämättömänä ehtona olisi siten loogisesti identtinen sen väitteen kanssa, ettei ilman kastetta ole pelastusta. Tämä tulkinta riippuu kuitenkin siitä, miten kapeasti kasteen pätevyys ymmärretään. Jos se viittaa laajemmin Jumalan haluun pelastaa ylipäänsä, Melanchthon voi tässä puhua muusta kuin loogisesta välttämättömyydestä.

5.3. *Pahuudesta parantuminen uskon ja Sanan kautta*

Vanhurskauttamisopin ohella *Apologian* keskuksena voidaan pitää parannusta käsittelevää uskonkohtaa 12. Siinä Melanchthon puolustaa *Kumoamusta* vastaan *Augsburgin tunnustuksen* väitettä, että usko on katumuksen ohella parannuksen perustava osa. Vaakalaudalla on jälleen oppi syntien anteeksi saamisesta uskon kautta. Tähän oppiin ”sisältyvät evankeliumin ydintotuus, Kristuksen todellinen tuntemus ja oikea jumalanpalvelus.”³⁰⁶ Samalla keskustelu parannuksen luonteesta sivuaa koko reformaation alkupistettä. Juuri kirkon oppi parannuksen vastaanottamisesta ihmisen oman aidon katumuksen (*contritio*) kautta ajoi nuoren Luthe-
rin epätoivoon. Hän ei pitänyt mielenlaatuaan sopivana katumuksen aloittamiseen,

³⁰⁴ Apol. IX, 2 (BSELK 1979, 247; BSELK 2014, 423, 425). Latinaksi ”Certissimum est enim, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos. Neque vero pertinet ad illos, qui sunt extra Ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia regnum Christi tantum cum verbo et sacramentis existit. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis promissio salutis iuxta mandatum Christi: *Baptizate omnes gentes* – Sequitur igitur clare infantes baptizandos esse, quia salus cum baptismo offertur”.

³⁰⁵ Apol. IX, 3 (BSELK 1979, 247; BSELK 2014, 425). Latinaksi ”Secundo manifestum est, quod Deus approbat baptismum parvulorum. – Quod autem Deus approbet baptismum parvulorum, hoc ostendit, quod Deus dat spiritum sanctum sic baptizatis. Nam si hic Baptismus irritus esset, nullis daretur spiritus sanctus, nulli fierent salvi, denique nulla esset Ecclesia.”

³⁰⁶ Apol. XII, 1–3 (BSELK 1979, 252; BSELK 2014, 435); Arand et al. 2012, 130, 135–136. Latinaksi ”Secundam partem damnant, in qua poenitentiae partes dicimus esse contritionem et fidem. – Haec est propria vox Evangelii, quod fide consequamur remissionem peccatorum. – Rogamus igitur te, Carole, Caesar invictissime, ut nos de hac re maxima, quae praecipuum Evangelii locum, quae veram Christi cognitionem, quae verum cultum Dei continet, patienter ac diligenter audias et cognoscas.”

ennen kuin Psalmeja tutkiessaan tulkitsti Jumalan vanhurskauden uudella tavalla. Uusi käsitys vanhurskaudesta ja perisyntisestä sai hänet muuttamaan myös tulkintaansa parannuksesta ja esittämään lopulta 95 teesiään aneista 31.10.1517.³⁰⁷

Ennen luterilaisen parannusopetuksen esittämistä Melanchthon käy lyhyesti läpi Lutheria edeltänyttä oppia parannuksen sakramentin kolmesta vaiheesta. Näitä olivat sydämen katumus, syntien tunnustaminen (*confessio*) ja papin määräämät hyvitysteot (*satisfactio*). Synnit oli tunnustettava suullisesti, koska syyllisyys annettiin anteeksi papin julistamassa synninpäästössä. Sitä seuranneen hyvityksen oli taas määrä poistaa syntien ajallisiksi muutetut rangaistukset. Hyvitysteoista oli edelleen mahdollisuus vapautua aneita ostamalla.³⁰⁸ Oppi alkoi vakiintua jo varhain keskiajalla, ja se virallistettiin paavi Eugenius IV:n bullalla Firenzen kirkolliskokouksessa 22.11.1439.³⁰⁹ Melanchthonin mukaan oppi aiheutti kuitenkin suuria pastoraalisia ja sielunhoidollisia vaikeuksia, kun ihmiset jäivät epävarmoiksi pelastuksestaan. Lisäksi se peitti alleen Raamatun opin Kristuksen sovitukselta ja uskon kautta saatavasta vanhurskautuksesta. Näihin ongelmiin Melanchthon aikoi nyt esittää luterilaisen ratkaisun.³¹⁰

Katumus on *Apologian* mukaan Jumalan sanan saarnan synnyttämää omatunnon kauhustumista Jumalan vihasta ja sen herättäneistä synneistä. Koska laki vain syyttää omaatuntoa, ei omatunto voi kestää Jumalan vihaa. Näin omatunto yrittää paeta vihaa, sillä se ei kykene rakastamaan syntiä vihaavaa Jumalaa.³¹¹ Parannukseen vaaditaan siis katumuksen lisäksi usko. Usko syntyy Kristuksen evankeliumin kuulemisesta synninpäästössä. Evankeliumissa luvattu ilmainen syntien anteeksiantamus Kristuksen tähden rohkaisee, ylläpitää ja tekee uskovan eläväksi. Usko vanhurskauttaa Jumalan edessä ja Kristuksen kautta sitä seuraa rakkaus Jumalaa kohtaan. Melanchthon myöntääkin, että parannukseen voidaan halutessa lisätä myös uskosta seuraavat hyvät teot.³¹² Usko puolestaan vahvistuu koettelemuksissa evankeliumin sanojen ja sakramenttien avulla. Näin *Apologian* näkökulma vastaa Lutherin ilmaisemaa käsitystä, jonka mukaan uskovan koko elämä on parannusta Kristuksen ristin alla. Sakramenttien tavoin parannuksen sisältönä on vanhurskauttaminen uskon kautta.³¹³

³⁰⁷ Grane 1987, 11, 136–138.

³⁰⁸ Apol. XII, 4–16; Grane 1987, 136; Arand et al. 2012, 136.

³⁰⁹ Grane 1987, 136.

³¹⁰ Apol. XII, 9, 11–12, 16, 28; Arand et al. 2012, 136–137.

³¹¹ Apol. XII, 29, 32, 34.

³¹² Apol. XII, 28, 35–37, 39.

³¹³ Apol. XII, 42; Grane 1987, 138, 140, 142.

Uskonkohdan 12 päätteeksi Melanchthon kritisoi vielä *Kumoamuksen* puolustamaa oppia hyvitystöistä. Hän pitää niitä historiallisina jäänteinä julkisen ripin järjestyksestä, johon kuului luopioiden rankaisu varoittavan esimerkin vuoksi. Hyvitystöillä ei tosin voinut ansaita pelastusta, joten ne eivät olleet syntien anteeksiantamisen kannalta välttämättömiä. Tästä osapuolet olivat samaa mieltä.³¹⁴ *Apologia* tuomitsee kuitenkin myöhemmän opin siitä, että hyvitysteot auttaisivat vapautumaan kiirastulesta tai muista ajallisista rangaistuksista. Koska Jumalan Raamatussa käskemät teot nimenomaan velvoittavat ihmisiä, ne eivät voi viitata vapaaehtoiisiin hyvitystekoihin. Melanchthon pitää syyllisyydestä vapautumisen ja rangaistuksesta vapautumisen erottelua virheellisenä. Avainten vallalla ei voi vaihtaa Jumalan rangaistuksia toisiin tai vapauttaa niistä. Jumalaa ei voi lepyttää eikä Jumalan lakia täyttää ulkoisilla teoilla. Hyvitysteot kuuluvat kirkkolain ja kurinpidon piiriin, eikä niitä tarvita suhteessa Jumalaan.³¹⁵

Kumoamuksen hyväksymän uskonkohdan 13 yhteydessä *Apologia* täydentää *Augsburgin tunnustuksen* kuvausta sakramenttien oikeasta käytöstä. Vaikka ihmisen asenne ei vaikuta sakramentin pätevyyteen merkinä, sakramentin vaikutus ihmisessä riippuu oikeasta mielentilasta eli uskosta. Tämän perusteella Melanchthon tuomitsee skolastiseksi tulkitsemansa opin sakramenttien vaikutuksesta niiden toimittamisen nojalla (*ex opere operato*).³¹⁶ Sanan ja sakramentin vaikutus on sama, sillä Jumalan Sana, Kristus, toimii armon välikappaleena sekä julistuksessa että sakramenteissa. Armo annetaan molemmissa tapauksissa Sanan ja uskon kohdatessa. Näin sakramentti on hyödytön ilman uskoa.³¹⁷

5.4. Järjen, tahdon ja filosofian inhimillinen yhteys

Uskon, tahdon ja järjen kannalta keskeisen tahdonvapauden uskonkohdan 18 *Kumoamus* hyväksyy kokonaisuudessaan. Se tulkitsee *Augsburgin tunnustuksessa* esitetyn näkemyksen tarkoittavan keskitietä pelagiolaisuuden ja manikealaisuuden

³¹⁴ Apol. XII, 113–115; Grane 1987, 143.

³¹⁵ Apol. XII, 118, 120, 137–140, 142, 145, 147, 175; Grane 1987, 143.

³¹⁶ Apol. XIII, 18; Grane 1987, 148, 150. Vastaava tuomio liitettiin myös Augsburgin tunnustuksen ensimmäiseen painokseen. Tämä lisäys on todennäköisesti puuttunut alkuperäisestä käsikirjoituksesta, koska *Kumoamus* hyväksyy uskonkohdan 13.

³¹⁷ Apol. XIII, 5, 20; Grane 1987, 149. Melanchthonin kritisoima tulkinta *ex opere operato* -opista ei vastaa roomalaiskatolisen kirkon opetusta. Alun perin ilmaus ”*ex opere operato Christi*” tarkoitti sitä, että sakramentit vaikuttavat Kristuksen toiminnan seurauksena. Ihmisen rooli on puolestaan välttämätön ehto sakramentissa annettavan Jumalan armon vastaanottamiselle. Myöhäiskeskiajalla ilmausta alettiin kuitenkin tulkita niin, että sakramentit vaikuttavat automaattisesti pelkän rituaalin myötä. Tämä virheellinen tulkinta hämärsi uskon roolin. Roomalaiskatolinen kirkko sen sijaan korostaa uskon ja aikomuksen roolia sakramentin toimivuudessa ilmauksella ”*ex opere operantis*”. (Fahey 2007, 272–273.) Toisaalta roomalaiskatolisessa opissa mielenlaadun vaikutus sakramentin toimivuuteen riippuu näin uskon lisäksi osin inhimillisistä asenteista. Tämä mielenlaatu on siten laajempi käsite kuin luterilaisuudessa, jossa sen määrittää yksin usko. (Grane 1987, 149.)

välillä. Yhtäältä vapaalle tahdolle ei tule lukea liian suurta roolia, mutta toisaalta sitä ei myöskään tule kieltää kokonaan. Tämän näkemyksen oikeaoppisuutta *Kumoamus* perustelee lukuisilla raamatunlainauksilla.³¹⁸ Melanchthon kuitenkin tulkitsee *Apologiassa* tämän lausunnon vastaavan kaikesta huolimatta pelagiolaisuutta. Ihminen voi ”rakastaa Jumalaa ja noudattaa Jumalan käskyjä, jopa tekojen syvintä olemusta myöten, ansaita armon ja vanhurskauden teoilla, joita järki suorittaa omassa varassaan ilman Pyhää Henkeä”.³¹⁹ *Apologian* esittämä kritiikki ei tosin käytännössä kohdistu niinkään *Kumoamuksen* vaan William Ockhamilaisen (n. 1285–n. 1347) ja Gabriel Bielin (k. 1495) opetukseen.³²⁰ Ilman Pyhää Henkeä ei ihminen Melanchthonin mukaan voi pelätä Jumalaa tai luottaa Häneen. Siten

³¹⁸ Grane 1987, 184. Pelagiolaisuus viittaa ihmisen vapaata tahtoa ja vastuuta korostavaan pelastusteologiaan. Se sai nimensä Pelagiukselta, brittiläistaustaiselta oppineelta teologilta ja askeetikkomunkilta. Hän kielsi synnin periytymisen ja vastusti siten Augustinuksen perisyntioppia. Alkusynty oli kyllä tuonut maailmaan kuoleman, mutta tapa kapinoida Jumalaa vastaan levisi esimerkin eikä perimän kautta. Luodessaan hedelmöityksen yhteydessä kunkin ihmisen sielun Jumala samalla antoi ihmiselle kyvyn valita elämän ja kuoleman välillä. Näin Jumala ei Pelagiuksen mukaan voinut mitenkään valita osaa ihmisistä jo ennalta pelastumaan (Toews 2013, 76–77). Sen sijaan Jumala osoitti armonsa nimenomaan luomisessa lahjaksi antamansa vapaan tahdon kautta. Nämä ajatukset saivat jonkin verran kannatusta, mutta kiista Augustinuksen kanssa johti lopulta ”pelagiolaisuuden” tuomitsemiseen ja Pelagiuksen karkottamiseen. Sittemmin Aeclanumin piispa Julianus muotoili nämä ajatukset entistä tarkemmin ja järjestelmällisemmin Augustinuksen kanssa lapsikasteesta kiistellessään. Pelagiolaisuutta ei kuitenkaan voi kutsua kansanliikkeeksi tai yhte-näiseksi koulukunnaksi, eivätkä siihen liittyneet kiistat koskettaneet koko kirkkoa. Sen teologian vaikutus perustuikin lähinnä sen kiistakumppaneilta säilyneeseen lähdemateriaaliin (Lopes Pereira 2012, 92–94, 125).

³¹⁹ Apol. XVIII, 2 (BSELK 1979, 311; BSELK 2014, 549). Latinaksi ”Praeclare sane [est]; sed quid interest inter Pelagianos et adversarios nostros, cum utrique sentient homines sine spiritu sancto posse Deum diligere et praecepta Dei facere quoad substantiam actuum, mereri gratiam ac iustificationem operibus, quae ratio per se efficit sine spiritu sancto?”

³²⁰ Grane 1987, 184–185. William Ockhamilaisen ja Gabriel Bielin mukaan jokainen voi luonnostaan tehdä voitavansa (*facere quod in se est*) pelastuakseen. Lännen kirkossa tämän opin juuret ulottuvat ainakin nimellä Ambrosiaster tunnettuun 300-luvun teologiaan asti. Hän esitti Jumalan vanhurskauden tarkoittavan sitä, että Jumala armossaan hyväksyy kaikki Häntä etsivät. Sittemmin oppi vaikutti erityisesti fransiskaanien ajatteluun, jota William Ockhamilainenkin edusti. Gabriel Biel puolestaan seuraa tahdonvapauden opissaan pitkälti William Ockhamilaista, vaikka hänen perisyntikäsityksensä onkin hieman synkempi. Bielin mukaan alkusynty ei vain poistanut ihmisen alkuperäistä vanhurskautta, vaan myös turmeli hänen alkuperäisen luontonsa. Tämä turmelus vaikuttaa ihmistahtoon kuitenkin ennen kaikkea psykologisesti, ei ontologisesti: se vie nautinnon hyvistä teoista ja aiheuttaa ilottomuutta ja pelkoa. Vaikka tahto on nyt entistä taipuvaisempi pahaan, se on silti vapaa. Ihmisluonto on laadullisesti entisensä, ja vain sen kokemat vaikeudet ovat lisääntyneet. Ja koska tekojen eettisyys riippuu Jumalan tahtoa koskevasta tietämyksestä, nämä vaikeudet eivät vähennä tekojen merkitystä pelastuksessa. Mitä paremmin ihminen tuntee Jumalan tahdon, sitä enemmän hänen on tehtävä tehdäkseen voitavansa – ja päinvastoin. Lisäksi jokaisella on synnynnäinen käsitys Jumalasta ja tarve luottaa Hänen apuunsa. Näin jokainen voi luonnostaan välttää syntiä ja rakastaa Jumalaa yli kaiken. (Oberman 1963, 128–133) Ensisijaisesti ihmisen pelastuminen riippuu kuitenkin Jumalan ikuisuudessa vapaasti tekemästä armollisesta päätöksestä hyväksyä kaikki ne, jotka tekevät voitavansa. Tässä mielessä Jumalan armo on siis välttämätön edellytys ihmisen kyvylle ansaita teoillaan pelastuksensa. (Oberman 1963, 170) Käytännössä tosin kirkon varsinaisena sanomana on vanhurskauttaminen yksin tekojen perusteella. Vanhurskauttaminen yksin Jumalan armosta toimii vain tämän sanoman ulkoisena edellytyksenä (Oberman 1963, 177). Tämä oppi eroaakin täysin protestanttisesta tavasta tulkita vanhurskauttamista yksin uskosta tai yksin armosta. (Oberman 1963, 183).

hän ei voi vapaasta tahdostaan myöskään välttää syntiä tai ansaita pelastustaan.³²¹

Tämä oppi ei kuitenkaan *Apologian*kaan mukaan kiellä vapaata tahtoa kokonaan:

Ihmisen tahdolla on valinnan vapaus niissä teoissa ja ansioissa, jotka järki omassa varassaan kykenee käsittämään. Se voi jossakin määrin toteuttaa yhteiskunnallista oikeamielisyyttä eli tekojen vanhurskautta, se voi puhua Jumalasta, ulkonaisin teoin suorittaa eräänlaista jumalanpalvelusta, olla kuuliainen esivallalle ja vanhemmille, ja ulkonaisia tekoja valikoimalla se voi pidättäytyä murhasta, aviorikoksesta ja varkaudesta. Kun ihmisen luontoon on jäänyt jäljelle järki ja arvostelukyky aistimin havaittavissa asioissa, hänessä on jäljellä myös kyky suorittaa valintaa näissä asioissa sekä vapaus ja kyky toteuttaa yhteiskunnallista vanhurskautta. Tätähän Raamattu nimittää lihan vanhurskaudeksi, jota lihallinen luonto, toisin sanoen järki, omassa varassaan ilman Pyhää Henkeä toteuttaa.³²²

Apologia täydentää samalla *Augsburgin tunnustuksen* kuvausta vapaasta tahdosta ja sen tekemistä valinnoista. Tahdon vapaus valita yhteiskunnallisissa ja ylipäänsä ”aistimin havaittavissa” asioissa perustuu ihmisen omaan järkeen ja arvostelukykyyn. Yhteiskunnallista eli lihallista vanhurskautta toteuttaakin ihmisen lihallinen luonto eli järki. Mutta *Augsburgin tunnustuksesta* poiketen *Apologia* ei puhu ”järjellisestä arvostelukyvystä” vaan ”järjestä ja arvostelukyvystä”. Onko siis tahdon arvostelukyky sittenkin erillään järjestä? Jos järki kattaa kokonaisuudessaan lihallisen luonnon, ilmaus ”järki ja arvostelukyky” ei vaikuta viittaavan kahteen erilliseen asiaan. Jos taas järki on osa lihallista luontoa, arvostelukyky vaikuttaa olevan ainakin osittain erillään järjestä. *Apologian*kaan perusteella ei kuitenkaan voi antaa kysymykseen yksiselitteistä vastausta.

Uskonkohdan johtopäätös on, että ”yhteiskunnallinen vanhurskaus luetaan vapaan ratkaisuvallan piiriin ja hengellinen vanhurskaus uudestisyntyneissä tapahtuvan Pyhän Hengen hallinnan piiriin”.³²³ Edellistä kutsutaan samalla filosofian tavoittelemaksi inhimilliseksi vanhurskaudeksi. *Apologia* rinnastaakin usein filosofian ja yhteiskunnallisuuden toisiinsa. *Augsburgin tunnustuksessa* tämä sen si-

³²¹ Apol. XVIII, 6–7.

³²² Apol. XVIII, 4 (BSELK 1979, 311; BSELK 2014, 551). Latinaksi ”Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere iustitiam civilem seu iustitiam operum; potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, oboedire magistratibus, parentibus in opera externo eligendo; potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto. Cum reliqua sit in natura hominis ratio et iudicium de rebus sensui subiectis, reliquus est etiam delectus earum rerum et libertas et facultas effingendae iustitiae civilis. Id enim vocat Scriptura iustitiam carnis, quam natura carnalis, hoc est ratio, per se efficit sine spiritu sancto.”

³²³ Apol. XVIII, 9 (BSELK 1979, 312; BSELK 2014, 553). Latinaksi ”Prodest igitur ista distributio, in qua tribuitur libero arbitrio iustitia civilis et iustitia spiritualis gubernationi spiritus sancti in renatis.”

jaan tehdään suoraan vain Melanchthonin itsensä lisäämässä uskonkohdassa 20.³²⁴ Vaikka muiden allekirjoittajien oli hyväksyttävä kaikki Melanchthonin tekemät lisäykset, myös jälkimmäisessä tapauksessa korostui hänen oma painotuksensa.³²⁵ Tämä rinnastus voikin kieliä Melanchthonin taipumuksesta pidättäytyä teologiasaan metafysiikasta. Hän pyrki pitämään teologiansa yhtenäisenä yksinomaan humanistisen retoriikan sääntöjen sekä aristoteelisen logiikan varassa. Jumalan olemuksen spekuloinnin sijaan hän keskittyi puhumaan Jumalan hyvistä töistä ihmisissä (*beneficia*). Tällä asenteella oli hallitseva vaikutus luterilaisissa teologisissa tiedekunnissa Lutherin kuolemasta aina 1600-luvun alkuun asti.³²⁶ Erityisesti filosofian ja kristillisen opin asettaminen tässä yhteydessä vastakkain kertoo Melanchthonin tulkinneen filosofian ja teologian hyvin erilaisiksi aloiksi.³²⁷

5.5. Tahdon valinta Augustinukseen verrattuna

Kuinka augustinolainen *Apologian* tahtokäsitys sitten lopulta on? Augustinus soveltaa teologiassaan uusplatonismin teoriaa emanaatiosta eli virtaamisesta: sen mukaan maailmankaikkeus on järjestynyt hierarkkisesti niin, että oleminen, voima ja toiminta välittyvät jatkuvasti korkeampi-arvoisilta olennoilta alempiarvoisille. Tällaiseen maailmankuvaan ei mahtunut aristoteelista käsitystä luotujen olentojen ontologisesta ja toiminnallisesta itsenäisyydestä.³²⁸ Lisäksi olemisen ja ontologisen hyvyyden arvojärjestykset täydentävät vastavuoroisesti toisiaan. Jumala on korkein hyvä, josta tulevat niin ikuiset kuin vähemmän arvokkaat ajalliset hyvät. Ajallisista hyvistä hengelliset ja henkiset hyvät ovat edelleen aineellisia hyviä arvokkaampia. Näin hyveet kertovat tämän aidon arvojärjestyksen noudattamisesta, kun taas synnit kertovat sen vääristymisestä. Synti on viime kädessä vapaan

³²⁴ Esim. Apol. II, 12, 43; IV, 9; XVIII, 5, 9; vrt. CA XX, 18. *Augsburgin tunnustuksen* uskonkohdan 20 taustasta ks. Arand et al. 2012, 102–103.

³²⁵ Arand et al. 2012, 102–103.

³²⁶ Jenson 2012, 48–49.

³²⁷ Apol. II, 4, 12, 43; IV, 12, 16; XVIII, 9; XXI, 41. Myös Luther erotti filosofian ja teologian jyrkästi toisistaan. Hän oli kuitenkin selvästi valmiimpi soveltamaan Aristoteleen metafysiikkaa Jumalan Sanan teologiansa apuvälineenä. Aristoteleelle järjellisessä sielussa on vain ymmärryksen potentiaali ja itse ymmärrettävä asia, joka antaa lopulta ymmärrykselle muodon. Ymmärtämisen ensisijainena tapana hän piti puolestaan näkemistä, joten mielestä tulee mitä se katsoo: mielen täyttävät näkyvät ilmiöt. Luther sen sijaan piti ymmärtämisen ensisijaisena tapana kuulemista, koska luominen ja pelastus perustuvat Jumalan puheeseen. Hän käänsi Aristoteleen metafysiikan siten pääläelleen ja esitti, että ihminen on hengellisesti sitä mitä kuuntelee. (Jenson 2012, 51–52.)

³²⁸ Lopes Pereira 2012, 206–207. Augustinuksen tyhjistä (*ex nihilo*) luomisen oppi erottaa luodut olennot kuitenkin jyrkästi Jumalasta. Luomakunta ei virtaa suoraan Jumalasta tai ole osa Jumalaa. Juuri siksi se voi muuttua ja korruptoitua. Sen oleminen riippuu ja virtaa nimenomaan epäsuorasti Jumalasta. Jumala ohjaakin luomakuntaa tahtonsa mukaan. (Lopes Pereira 2012, 30.)

tahdon väärinkäytöstä johtuvaa järjen alistumista intohimoille.³²⁹ Mutta kuinka tahto voi tehdä valintoja?

Augustinus erottaa maallisen vapaan tahdon (*liberum arbitrium*) aidosta vapaudesta (*libertas*) ja ihmiselle muuttamattomasta tahdosta suhteessa Jumalaan (*voluntas*). Vapaa tahto on ihmisellä perisyynnistä huolimatta yhä luonnostaan. Ilman Jumalan armoa ja siten ilman aitoa vapautta ihminen ei kuitenkaan voi koskaan valita hyvyyttä. Hyviltäkin vaikuttavat työt ovat näin Jumalan edessä syntiä. Valinnat tehdään kyllä vapaaehtoisesti, mutta ne eivät viime kädessä ole ihmisen hallittavissa.³³⁰ Tahdon tarkka suhde vapaaseen päätökseen onkin Augustinuksen teologiassa varsin monitahoinen. Tahto ilmaistaan toimintana, mutta paha himo ja Jumalan armo määrittävät toiminnan luonteen ja asteen.³³¹ Synti vastaa Jumalan ikuisen lain rikkomista. Jumalan ikuinen laki puolestaan on sama asia kuin luonnollista järjestystä suojeleva jumalallinen järki tai Jumalan tahto.³³² Synti on siis Augustinukselle jumalallisen järjen ja Jumalan tahdon vastustamista. Järjen olisi alistuttava Jumalan tahdolle, ei ihmisen omille intohimoille. Pahan himon myötä näin ei kuitenkaan voi tapahtua ilman Jumalan armoa.

Tahdon vapaa valinta ei siis Augustinuksen teologiassa tarkoita vaihtoehtoisten toimintasuunnitelmien itsenäistä arviointia ja niiden väliltä valitsemista.³³³ Ilman Jumalan armoa ihminen vain valitsee tahtonsa (*voluntas*) mukaisesti.³³⁴ Tämän enempää Augustinus ei ihmisen valintaa oikeastaan erittele. Käytännössä ihminen kuitenkin valitsee järjellään pahojen asioiden väliltä. Ja koska synti on järjen alistumista intohimoille, arvostelukyky ei voi ollaan erillään järjestä. Paha himo hämärtää kuitenkin jo lähtökohtaisesti niin järjen kuin arvostelukyvynkin. Tahto (*voluntas*) ei seuraakaan järjen ja arvostelukyvyn vuorovaikutuksesta, vaan vaikuttaa tähän vuorovaikutukseen. Augustinuksen teologiassa tahto tekee siten valintoja pikemminkin aiheuttamalla niitä kuin arvioimalla niiden seurauksia. Melanchthonin puhe tahdon tekemistä valinnoista ei näin ole välttämättä ristiriidassa augustinolaisen tahtokäsityksen kanssa.

³²⁹ Lopes Pereira 2012, 36–39. Augustinus redusoi rakkauden järjestyksen rikkovan synnin yhtäältä tahdon vääristymäksi ja toisaalta järjen alistumiseksi intohimolle. Synnin yhteydessä tahdon vääristymä tarkoittaa siten järjen alistumista intohimoille ja päinvastoin.

³³⁰ Lopes Pereira 2012, 123, 204. Syntiinlankeemuksen jälkeenkin ihminen voi Augustinuksen mukaan tavoitella tiettyjä hyviä asioita. Erityisesti oman onnellisuuden tavoittelu on synnynnäinen osa ihmisluontoa. Ilman armoa tämäkin halu johtaa kuitenkin syntiin Jumalan edessä. Vain Jumalan armo voi tuoda ihmissydämeen ilon aidosti hyvistä teoista. (Lopes Pereira 2012, 141–142.)

³³¹ Lopes Pereira 2012, 139, 144.

³³² Lopes Pereira 2012, 37.

³³³ Lopes Pereira 2012, 141–142.

³³⁴ Lopes Pereira 2012, 36.

6. Vähä ja Iso katekismus

Huoli ihmisten jokapäiväisestä hengellisestä elämästä oli merkittävä reformaation taustavoima. Luther sai tietää anekauppaan liittyneistä väärinkäytöksistä juuri käytännön seurakuntatyönsä kautta, ripittäytymisiä kuunnellessaan. Hän myös saarnasi ja kirjoitti säännöllisesti uskon harjoittamisesta reformaation alkuvuosina.³³⁵ Lutherin tarkoituksena ei tosin ollut kirkon elämän systemaattinen reformaatio sinänsä, sillä hän piti sitä yksinomaan Jumalan tehtävänä. Hän myös luki itsensä osaksi laajempaa katolista traditiota ja koki vain palaavansa alkuperäiseen kristinuskoon. Omana tehtävänään hän piti ennen kaikkea seurakuntapappien saarnaamisen kehittämistä tohtorin valansa mukaisesti.³³⁶ Lisäksi *Wormsin edikti* (1521) sekä saksalaisten piispojen lähes yksimielinen luterilaisen reformaation vastustus estivät laajemmat seurakuntaelämän muutokset.³³⁷ Reformaattoreiden keskuudessa syntyi kuitenkin jo varhain tarve tukea Jumalan sanan julistamista ja sakramenttien jakamista järjestelmällisillä käytännön muutoksilla.³³⁸

Tilaisuus käytännön seurakuntaelämän muutoksiin avautui, kun poliittiset auktoriteetit alkoivat tukea reformaattoreita korruption heikentämää kirkon arvovaltaa vastaan.³³⁹ Speyerin valtiopäivillä (1526) he saivat ratifioitua periaatteen, jonka mukaan *Wormsin ediktin* noudattamisesta päätettäisiin alueellisesti.³⁴⁰ Reformaatiota kannattaneet hallitsijat tulkitsivat periaatteen antavan heille omalla alueellaan vapauden valita uskonsa ja tukea laillisesti reformaatiota.³⁴¹ Saksin vaaliruhtinaskunnan viranomaiset antoivatkin täyden tukensa, kun Luther pyysi pastori Nicholas Hausmannin kehotuksesta järjestämään tarkastuskäynnin alueen seurakunnissa. Tämä vuoden 1526 tarkastuskäynti oli käytännössä itsenäisen luterilaisen kirkkohallinnon muodostumisen ensimmäinen vaihe. Samalla se teki ruh-

³³⁵ Arand et al. 2012, 62.

³³⁶ Arand et al. 2012, 63.

³³⁷ Arand et al. 2012, 63–64.

³³⁸ Arand et al. 2012, 64–65.

³³⁹ Arand et al. 2012, 64.

³⁴⁰ Gassmann & Hendrix 2005, 245; Arand et al. 2012, 65–66. Keisari Kaarle V:n koolle kutsuun valtiopäiviin osallistuivat keisarikunnan ja sitä ympäröivien alueiden eri hallitsijat. Keisari itse oli estynyt, koska taisteli samaan aikaan Suleiman I Suuren joukkoja vastaan. Hän ei myöskään lähettänyt valtiopäiville omaa lähettilästään, mikä auttoi reformaatiota kannattaneita Saksan poliittisia johtajia saamaan tahtonsa läpi. Kolme vuotta myöhemmin Kaarle V kutsuikin koolle toiset Speyerin valtiopäivät (1529), joissa kumottiin edellisten valtiopäivien päätökset. Tämän seurauksena reformaation kannattajat marssivat valtiopäiviltä ulos ja saivat lisänimen ”protestantit”. Nimi *protestatio* viittasi tuon ajan latinan kielellä kuitenkin ennen kaikkea viralliseen julistukseen. Protestantit tunnettiinkin ensisijaisesti ulosmarssiin johtaneesta evankelisen uskon tunnustamisestaan. Speyerin toisten valtiopäivien aiheuttama konflikti puolestaan johti lopulta Augsburgin valtiopäivien (1530) koollekutsumiseen.

³⁴¹ Arand et al. 2012, 64.

tinaista pitkäaikaisia kirkkohallinnon vaikuttajia. Reformaation levitessä muualle keisarikuntaan ja sen ulkopuolelle tarkastuskäynneistä tuli yleinen käytäntö.³⁴²

Vaikka reformaattoreiden raportteja tarkastuskäynneistä ei voikaan mieltää riippumattomien tarkastajien arvioiksi, ne todistivat useista seurakuntien puutteista.³⁴³ Puutteiden vuoksi Melanchthon kirjoitti syyskuussa 1527 ohjekirjan *Ohjeita seurakuntapappien tarkastajille Saksin vaaliruhtinaskunnassa*, jossa pyrittiin määrittelemään luterilaista kirkkojärjestystä.³⁴⁴ Sen mukaan nuorisolle oli selitettävä kouluissa ja saarnoissa uskontunnustus, Isä meidän -rukous, kymmenen käskyä sekä kasteen ja ehtoollisen sakramentit. Näistä opetuksen pääkohdista kolme ensimmäistä perustuivat kirkon perinteiseen suulliseen uskonopetukseen ja kaksi viimeistä Lutherin sakramenttikäsitykseen.³⁴⁵ Keskiaikaisesta neljän kohdan opetussisällöstä jätettiin pois Ave Maria -rukous.³⁴⁶

Parantaakseen kansan kristinopin tietämystä Luther kehotti muita Wittenbergin reformaattoreita kirjoittamaan katekismuksia eli kristillisen kasvatuksen oppaita. Hän ei kuitenkaan ollut niihin tyytyväinen, ja päätti lopulta kirjoittaa itse kaksi erillistä saksankielistä katekismusta: toisen kansanopetusta varten, toisen kansanopetuksen selittämistä varten.³⁴⁷ Samoihin aikoihin, vuosina 1528 ja 1529, hän myös piti useita saarnoja katekismusten opetussisällöstä. Nämä ”katekismus-saarnat” yhtäältä toimivat katekismusten pohjana ja toisaalta hyödynsivät katekismusten tarjoamaa materiaalia.³⁴⁸

Lutherin katekismukset vaikuttivat merkittävästi luterilaiseen uskonkäsitykseen ja sen säilymiseen, vaikka toivottu moraalinen muutos jäikin saavuttamatta. Laajempi *Saksalainen katekismus (Deutsch Catechismus, 1529)* auttoi yhteisöissä avainasemassa olleita pastoreita ja opettajia oppimaan opettaessaankin. Suppeampi *Vähä katekismus (Enchiridion: Der kleine Catechismus, 1529)* taas auttoi

³⁴² Gassmann & Hendrix 2005, 30, 246; Arand et al. 2012, 65–66.

³⁴³ Arand et al. 2012, 64. Maallikkojen keskuudessa vallitsi alkoholismin sekä seksuaalisten ja sosiaalisten ongelmien lisäksi tietämättömyys kristillisen uskon perusteista. Monet papit taas laiminlöivät sekä evankeliumin julistamista että sakramenttien jakamista. Selibaattia kierrettiin yleisesti avopuolisoiden avulla, joilla ei ollut minkäänlaista lain suojaa ja joiden lapsia pidettiin aviotomina. Kirkkokurin valvojat puolestaan asuivat usein vastuualueidensa ulkopuolella ja jättivät rikkomukset huomioitta.

³⁴⁴ Gassmann & Hendrix 2005, 30; Arand et al. 2012, 70, 92–93. Tämä ohjekirja vaikutti Lutherin tarkastamana versiona myös *Schwabachin artikloiden* ja *Augsburgin tunnustuksen* sisältöön.

³⁴⁵ Tunnustuskirjat 1998, 21.

³⁴⁶ Gassmann & Hendrix 2005, 60.

³⁴⁷ Gassmann & Hendrix 2005, 31, 51; Arand et al. 2012, 72–73.

³⁴⁸ Gassmann & Hendrix 2005, 60; Arand et al. 2012, 72–74. Lutherille olikin tyypillistä usean tehtävän samanaikainen suorittaminen, mikä päti myös katekismuksiin ja niiden levittämiseen. Useimmista aikalaisistaan poiketen Luther oli jo varhain havainnut kirjapainon potentiaalin. Hänen talonsa kellarissa työskennellyt kirjanpainaja aloitti usein työnsä jo ennen kuin Luther oli saanut kirjoituksensa valmiiksi.

vastaavalla tavalla vanhempia omissa kodeissaan.³⁴⁹ Edes Kaarle V:n sotilaallinen voitto reformaation tukijoista pian Lutherin kuoleman jälkeen ei riittänyt peruuttamaan kansan luterilaistumista.³⁵⁰ Lutherin kirjoittamina maanläheisinä kristillisen uskon esityksinä katekismukset nousivat luonnostaan reformaation kannattajille tärkeiksi teoksiksi. *Saksalaista katekismusta*, jota vuodesta 1541 lähtien alettiin nimittää *Isoksi katekismukseksi*, luettiin osassa Saksaa yleisesti jumalanpalveluksissa. *Vähästä katekismuksesta* taas tuli aikansa laajalevikkisin julkaisu.³⁵¹

Opetusmateriaaleina *Iso* ja *Vähä katekismus* päättyivät kuitenkin *Yksimielisyyden kirjaan* vasta monien muokkausten jälkeen. Huhtikuussa 1529 valmistuneen *Saksalaisen katekismuksen* toinen painos ilmestyi jo samana vuonna: siihen oli liitetty *Lyhyt kehoitus ripittäytyä* (*Ein kurze Vermahnung zu der Beicht*). Tämä Lutherin kirjoitus luetaan nykyään yleisesti tunnustuskirjojen joukkoon.³⁵² *Vähä katekismus* puolestaan ilmestyi ensin seinälle ripustettavaksi tarkoitettuina tauluina ja sitten toukokuussa 1529 laajennettuna kirjallisena versiona.³⁵³ Kirjanpainaja liitti siihen Lutherin avioliittokaavan (1529) ja kolmanteen painokseen myös Lutherin kastekaavan (1526), todennäköisesti ilman tekijän lupaa.³⁵⁴ Molemmista katekismuksista julkaistiin useampia uudistettuja painoksia.³⁵⁵ Lopulta oppikiistat sekä *Heidelbergin katekismuksen* vakiintuminen reformoitujen kirkkojen tunnustuskirjaksi saivat luterilaiset maakirkot pitämään Lutherin katekismuksia omina opetusnormeinaan. Kirkkojärjestyksistä ja oppiasiakirjojen kokoelmista ne poimittiin sitten myös tunnustusteksteiksi *Yksimielisyyden kirjaan*. Tunnustuskirjojen kriittisessä laitoksessa ja sen suomennoksessa niihin on erillisinä liitteinä lisätty myös rippikehoitus sekä avioliitto- ja kastekaavat.³⁵⁶

6.1. Kymmenen käskyä kertoo sairauden

Lutherin *Iso katekismus* ja erityisesti *Vähä katekismus* ovat kasvatusoppaan asemastaan huolimatta ennen kaikkea julistavia tunnustuksia. Niiden pyrkimyksenä on vaalia luottamusta Jumalaan ja tähän luottamukseen perustuvaa kristillistä elämää. Luther saarnaa ja todistaa niissä uskosta, jonka on itse saanut, puhuen

³⁴⁹ Tunnustuskirjat 1998, 21–22; Gassmann & Hendrix 2005, 61; Arand et al. 2012, 73.

³⁵⁰ Gassmann & Hendrix 2005, 61; Arand et al. 2012, 73.

³⁵¹ Gassmann & Hendrix 2005, 61; Arand et al. 2012, 74.

³⁵² Tunnustuskirjat 1998, 22; Gassmann & Hendrix 2005, 61; Arand et al. 2012, 74. *Lyhyt kehoitus ripittäytyä* jäi pois *Yksimielisyyden kirjan* ensimmäisestä painoksesta (1580), mutta sisältyi jo samana vuonna julkaistuun Magdeburgin laitokseen.

³⁵³ Tunnustuskirjat 1998, 21; Gassmann & Hendrix 2005, 60–61; Arand et al. 2012, 74.

³⁵⁴ Tunnustuskirjat 1998, 22; Arand et al. 2012, 74.

³⁵⁵ Gassmann & Hendrix 2005, 60–61; Arand et al. 2012, 74.

³⁵⁶ Tunnustuskirjat 1998, 22; Gassmann & Hendrix 2005, 61.

kuin kristitty toiselle.³⁵⁷ Katekismusten rakenne palvelee saarnaamista Jumalan Sanan ja jokapäiväisen elämäkokemuksen rajapinnalla. Tämän vuoksi Luther muutti katekismuksen pääosien perinteisen keskiaikaisen järjestyksen kokemuspäiseksi. Uskon (uskontunnustus), toivon (Isä meidän -rukous) ja rakkauden (kymmenen käskyä tai lista hyveistä ja paheista) hyveiden sijaan järjestys pohjautuu vertaukseen sairaan ihmisen lääkitsemisestä. Ensin on tunnistettava sairaus eli opittava kymmenen käskyä, koska elämä alkaa lain vaatimusten alla. Sitten on tunnistettava lääke eli luettava apostolisen uskontunnustuksen julistama evankeliumi syntien anteeksiantamuksen lahjasta. Lopuksi on hankittava ja nautittava lääke eli rukoiltava Isä meidän-rukouksessa Jeesukselta Kristukselta lohdutusta elämän vaikeuksissa.³⁵⁸ Näin Lutherille laki edeltää pastoraalisesti evankeliumia, koska syntiset eivät kadu tekemisiään ilman syytä.³⁵⁹

Katekismukset eivät siis ole pääosin teologisia asiakirjoja, joissa tarkasteltaisiin julistusta etäämmältä ja reflektoitaisiin kuultua Jumalan sanaa. Luterilaisen teologian tavalliset ilmaisut loistavatkin poissaolollaan.³⁶⁰ Henkilökohtaista uskon tunnustamista painottaakseen Luther jättää väittämiensä opillisen perustan usein selittämättä.³⁶¹ Hänen julistuksensa taustalla on kuitenkin aina huoli oikeasta opista, joka antaa julistukselle muodon. Tämän teologisen pohjan Luther tulkitsee lähtevän Jumalasta, ei ihmisen kokemuksesta. Koska Kristus vanhurskauttaa, on oletettava, ettei laki voi niin tehdä.³⁶² Teologisesti lain ja evankeliumin järjestys onkin päinvastainen: evankeliumi edeltää lakia. Lutherin katekismusten tarkastelu niiden pääkohtien muodostamassa järjestyksessä etenee siis teologiselta reunalta kohti ydintä. Pääkohtien sisällä Luther vaikuttaa kuitenkin etenevän päinvastoin teologisesta ytimestä kohti ihmisen kokemusta.

Luther jakaa katekismustensa ensimmäisen osan, kymmenen käskyä, pitkälti lännen kirkon perinteen mukaisesti. Ensinnäkin hän jättää epäjumalankuvia koskevan kiellon mainitsematta, koska hän sisällyttää sen käytännössä ensimmäiseen käskyyn. Toiseksi hän jakaa heprealaisen tradition kymmenentenä pitämän käskyn kahdeksi erilliseksi käskyksi.³⁶³ Kolmanneksi hän jakaa käskyt kolmeen Ju-

³⁵⁷ Arand et al. 2012, 77.

³⁵⁸ Arand et al. 2012, 75–76.

³⁵⁹ Arand et al. 2012, 78.

³⁶⁰ Arand et al. 2012, 77. Katekismuksista puuttuvia Lutherin ilmaisuja ovat esimerkiksi vanhurskauttaminen yksin uskosta, *simul iustus et peccator* sekä sidottu ratkaisuväl.

³⁶¹ Arand et al. 2012, 75.

³⁶² Arand et al. 2012, 78.

³⁶³ DK I, 21; Arand et al. 2012, 75. Mooseksen Israelin kansalle välittämät Jumalan käskyt (Matt. 17:17–19) tai sanat luetellaan Raamatussa kokonaisuudessaan kahdesti (2. Moos. 20:2–17; 5.

malaan kohdistuvaan ja seitsemään lähimmäisiin kohdistuvaan käskyyn.³⁶⁴ Yhdeksannen ja kymmenennen käskyn numeroinnissa Luther noudattaa kuitenkin 2. Mooseksen kirjan sanajärjestystä (2. Moos. 20:17).³⁶⁵

Kymmenen käskyn käsittelyssään Luther erottuu aiemmasta perinteestä ennen kaikkea hänen teologisen tulkintansa perusteella. Hänen lähtöpiirteenään on sydämen luottamus ja usko. Lutherille kymmenen käskyä on annettu tärkeysjärjestyksessä niin, että kaikki käskyt on ymmärrettävä ensimmäisen käskyn valossa. Ensimmäinen käsky (2. Moos. 20:2–6) puolestaan kehottaa Lutherin mukaan luottamaan ja uskomaan kaikessa vain ja ainoastaan Jumalaan. Kaikki hyvä, jota ihminen kaipaa, on pyydettyä Jumalalta. Samoin kaikessa hädässä on turvauduttava yksin Jumalaan.³⁶⁶ Tämän käskyn pitämällä täytetään myös kaikki muut käskyt.³⁶⁷ Ensimmäinen käsky on näin koko lain summa: ”Meidän tulee yli kaiken pelätä ja rakastaa Jumalaa ja turvautua häneen”.³⁶⁸ Luther aloittaakin *Vähässä katekismuksessa* kaikkien muiden käskyjen selityksensä ensimmäisen käskyn selityksellä: ”Meidän tulee niin pelätä ja rakastaa Jumalaa, että – –”.³⁶⁹ Lisäksi hän

Moos. 5:6–21). Niiden numeroinnin vaihtelu traditioittain johtuu siitä, että käskyjä kerrotaan olevan kymmenen (5. Moos. 4:13; 10:4), mutta niitä ei numeroida Raamatussa erikseen. Lisäksi Raamatussa esiintyy rituaaleihin painottuva numeroimaton lista Jumalan käskyistä (2. Moos. 34:11–26), jonka yhteydessä niin ikään puhutaan kymmenestä sanasta (2. Moos. 34:28). Ei ole kuitenkaan selvää, viittaavatko kymmenen sanaa lueteltuihin rituaaleihin vai sanoihin, jotka olivat Mooseksen aiemmin murskaamissa tauluissa (2. Moos. 34:1; vrt. 24:12; 31:18; 32:15–16, 19).

³⁶⁴ DK I, 103; Chan 2012, 23, 38–39. Tämä Augustinuksen tekemä rakkauden kaksoiskäskyyn (Matt. 22:34–40; Mark. 12:28–34) perustuva jako hallitsee yhä myös roomalaiskatolista tulkintaa.

³⁶⁵ DK I, 292; Chan 2012, 24, 123. Lännen kirkon valtavirta on seurannut Augustinuksen esimerkin mukaisesti 5. Mooseksen kirjan sanajärjestystä (5. Moos. 5:21). Kuitenkin jo Tommaso d’Aquino oli järjestänyt käskyt samalla tavalla kuin Luther.

³⁶⁶ DK I, 1–2, 4, 13–15; Arand et al. 2012, 77; Chan 2012, 24.

³⁶⁷ DK I, 48. Lutherille luonnonlaki ilmenee rakkauden täyttämänä hengellisenä tilana. Se on Pyhän Hengen lahjoittama ja välittämä sisäinen, Jumalan käskyjen mukainen taipumus. Samalla se täyttää sekä Kristuksen että Mooseksen lait. Se ei tarjoa vain tietoa noudatettavista käskyistä vaan myös armon käskyjen täyttämiseksi. Aito rakkaus edellyttääkin ennen kaikkea oman itserakkaan minuuden korvaamista Jumalan luonnon lailla. Tämä laki on Lutherille yhtä kuin kultainen sääntö (Matt. 7:12). Se ilmenee niin luonnonlakina, kirjoitettuna lakina kuin evankeliumin lakinakin. Kaikki nämä lait sanovat Lutherin mielestä saman asian. On vain yksi laki, joka on kirjoitettuna kaikkien sydämissä ja voimassa kaikkina aikoina. Tästä näkökulmasta ihmisjärkeen kirjoitettua luonnonlakia ei voi erottaa kristillisen rakkauden laista, saati asettaa sitä sen alapuolelle. Koko luomakunta on luotu rakastamaan Jumalan luonnon mukaisesti. Kulusta sääntöä voi kuitenkin seurata vain vanhurskauttamisessa saatavalla uskonvanhurskaudella. Itseään ihminen rakastaa jo luonnostaan, joten siihen ei tarvita käskyä. Siten kultainen sääntö on suunnattu syntisille, jotka toivovat rakastavansa Jumalaa ja lähimmäisiään yhtä paljon kuin itseään. Ihmisjärkeen kirjoitettu luonnonlaki ei siis ole sama asia kuin ihmisjärjen kyvyt ja suuntautuminen. Ihmisjärki etsii vain itseään ja omaansa kaikista asioista, kun taas vain usko etsii rakkaudessa Jumalaa. Edellinen on suuntautunut vain pahuuteen, jälkimmäinen Kristuksen uskon ja Pyhän Hengen kautta hyvyteen. Tämä osoittaa Lutherille Kristuksen välttämättömyyden myös hyvien tekojen osalta. Hyvät teot ovat hänelle kuin hyvistä puusta kasvavia hedelmiä. Ks. Lopes Pereira 2012, 349–356.

³⁶⁸ KK I, 2 (BSELK 1979, 507; BSELK 2014, 862); Arand et al. 2012, 79. Saksaksi ”Wir sollen Gott ober alle ding fürchten, lieben und vertrauen”. Sana ”vertrauen” voi Jumalaan turvautumisen ohella tarkoittaa myös kokonaisvaltaista luottamusta Jumalaan.

³⁶⁹ KK I, 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20 (BSELK 1979, 507–509; BSELK 2014, 862, 864, 866, 868). Saksaksi ”Wir sollen Gott fürchten und lieben, das – –”.

kokoaa käskyt lopuksi yhteen kertomalla ensimmäinen käskyn varoituksen ja lupauksen (2. Moos. 20:5–6) koskevan kaikkia kymmentä käskyä.³⁷⁰

Ensimmäistä käskyä Luther perustelee sillä, että Jumala ”on ainoa ikuinen hyvä”.³⁷¹ Muita jumalia ei ole olemassa; niiden palvominen on vain mielikuvituksen tuotetta.³⁷² Pahinta epäjumalanpalvelusta on kuitenkin luottamus omiin tekoihin, joka on oman itsensä jumaloimista ja Jumalan tekemistä epäjumalaksi.³⁷³ Kaikki hyvä, mukaan lukien kaikki Jumalan käskyn ja järjestyksen mukaiset ihmisten teot, on Jumalan lahjoittamaa.³⁷⁴ Käytännössä siis myös sydämen luottamus ja usko, jota ensimmäinen käsky vaatii, on Lutherille Jumalan antama lahja. Jumalan tahto vaikuttaa olevan Lutherille absoluuttisen hyvä, kaiken oikean ja väärän riippumaton kriteeri. Toisaalta jokainen ihminen on ilmeisen kykenevä rikkomaan Jumalan käskyjä vastaan. Mitä lisäarvoa ihmisen vapaa tahto voi siis tuoda ja miksei Jumala lahjoittaisi kaikille sydämen luottamusta ja uskoa? Luther ei vastaa tähän katekismuksissaan, paitsi jos kysymys esitetään vilpillisesti. Silloin se vaikuttaa rikkovan suoraan toista käskyä siten kuin Luther sen tulkitsee.

Kun ensimmäinen käsky opastaa sydäntä ja opettaa uskomaan, tämä toinen suuntaa meidät ulospäin ja saattaa suomme ja kieleemme puhumaan oikein Jumalasta. Juuri sanat ne ensimmäisenä purkautuvat sydäimestä esille ja tulevat julki. – – Jos siis kysytään, miten ymmärrät toisen käskyn ja mitä tarkoittaa Jumalan nimen turha tai väärä käyttäminen, vastaa aivan lyhyesti näin: ”Jumalan nimeä käytetään väärin, kun häntä tavalla tai toisella kutsutaan Herraksi mielessä valhe tai muu paha teko.” Näin on käsketty siksi, ettei kukaan vetäisi Jumalan nimeä valheen verhoiksi tai päästäisi sitä huulilleen tilanteissa, joissa sydän kyllä tietää tai sen ainakin pitäisi tietää, että asiat ovat toisin.³⁷⁵

³⁷⁰ KK I, 21.

³⁷¹ DK I, 15 (BSELK 1979, 563; BSELK 2014, 934). Saksaksi ”er das einige ewige Gut ist”. Nykysaksassa sana ”einig” tarkoittaa toisinaan ”yksimielistä” tai ”yhdistynyttä”, kun taas merkitys ”ainoa” liitetään sanaan ”einzig”. Suomen kielen sana ”ainoa” on kuitenkin germaaninen laina ja pohjautuu juuri Lutherin valitseman sanan alkuperään. Kohdan voisi kääntää myös ”yksi ikuinen hyvä”, mikä painottaisi kolminaisuusoppia, mutta sopisi huonommin asiayhteyteen.

³⁷² DK I, 19–20.

³⁷³ DK I, 22–23.

³⁷⁴ DK I, 24–26.

³⁷⁵ DK I, 50–51 (BSELK 1979, 572; BSELK 2014, 946, 948). Saksaksi ”Gleich wie das erste Gebot das hertz unterweiset und den Glauben geleret hat, also füret uns dis Gebot heraus und richtet den Mund und die Zunge gegen Gott. Denn das erste, so aus dem hertzen bricht und sich erzeiget, sind die wort; – – Wenn man nu fragt: Wie verstehestu das ander Gebot, oder was heist Gottes Namen vergeblich füren oder missbrauchen? Antwort auffß kürzte also: Das heist Gottes Namen missbrauchen, wenn man Gott den Herren nennet, welcherley weise es geschehen mag, zur lügen oder allerley untugendt. Darum ist so viel geboten, das man Gottes Namen nicht felschlich anziehe oder in Mund neme, da das hertz wol anders weis oder je anders wissen sol”.

Toista käskyä rikotaan erityisesti ”hengellisissä, omaatuntoa koskevissa asioissa, väärien saarnamiesten noustessa esittämään valheitansa Jumalan sanana.” Se merkitsee oman pahuutensa salaamista ja ”tärkeissä ja vaikeatajuisissa uskoa ja oppia koskevissa asioissa” oikeassa olemisen teeskentelemistä. Toisen käskyn rikkominen on Lutherille niin vakava synti, että avoimesta Jumalan herjaamisesta rankaiseminen kuuluu pyövelille.³⁷⁶ Pyhän nimen väärinkäyttäminen on ”suurin julkisynti, mikä voi tapahtua”, sillä se moninkertaistaa kaikki valheet. Siksi Jumalan nimen turhaa käyttämistä ei anneta kenellekään anteeksi ilman rankaisua.³⁷⁷

Luther kuitenkin huomauttaa, että turhan käyttämisen kielto edellyttää kehoitusta käyttää nimeä hyödyllisesti. Hänen tulkintaansa seuraten hyödyllinen käyttö on turhan käytön vastakohta eli Jumalan nimen käyttö totuuden ja hyvyyden mukaisesti.³⁷⁸ Juuri tästä näkökulmasta saa Lutherin mukaan merkityksensä kolmas käsky, eli käsky pyhittää lepopäivä. Lepopäivä on jo itsessään pyhäksi luotu päivä, joka antaa tilaisuuden Jumalan sanan oppimiseen. Sen pyhittäminen tarkoittaa näin ennen kaikkea sen pitämistä pyhänä. On puhuttava pyhiä sanoja, tehtävä pyhiä tekoja ja eletävä pyhää elämää. Jumalan sana onkin ”ainoa pyhyys, minkä me kristityt tunnemme ja omistamme”.³⁷⁹

Näin myös Lutherin kymmenen käskyn selitys kiertyy Raamatun ympärille. Jumala, ainoa ikuinen hyvä, on ilmoittanut Itsestään Raamatussa. Hän kehottaa meitä lukemaan, kuulemaan ja levittämään Raamatun evankeliumia tahtonsa mukaan. Vain siten voidaan täyttää seitsemän lähimmäisiin kohdistuvaa käskyä. Kun Luther kehottaa tutkimaan Jumalan sanaa, hän tarkoittaa nimenomaan Raamattua ja sen käyttöä jumalanpalveluksessa. Kaikki Raamatun ulkopuolinen todellisuus on lopulta vain maallista elämää. Näin Raamatun ympärille rakentuu filosofialle ja logiikalle läpäisemätön kielimuuri, johon inhimilliset kysymykset pysähtyvät.

³⁷⁶ DK I, 54–55 (BSELK 1979, 573; BSELK 2014, 948). Saksaksi ”Allermeist aber gehet der missbrauch in Geistlichen sachen, die das gewissen belangen, wenn falsche Prediger auffstehen und iren lügentand für Gottes wort dargeben. Sihe, das heisset sich alles mit Gottes Namen geschmückt oder schöne wollen sein und recht haben, es geschehe in groben welthendeln oder hohen subtilen sachen des Glaubens und der Lere.”

³⁷⁷ DK I, 56–57 (BSELK 1979, 574; BSELK 2014, 950). Saksaksi ”– das wir uns mit allem fleis hüten und scheuen für allerley missbrauch des heiligen Namens als für der höchsten sünde, so eusserlich geschehen kan. Denn liegen und triegen ist an im selbs grosse Sünde, wird aber viel schwerer, wenn man sie noch rechtfertigen wil und sie zu bestetigen Gottes Namen anzeucht und zum schanddeckel machet, also das aus einer lügen ein zweifeltige, ja vielfeltige lügen wird.” Käskyn rikkomisen rangaistavuutta Luther perustelee raamatunlainauksella (2. Moos. 20:7).

³⁷⁸ DK I, 63–64.

³⁷⁹ DK I, 84, 86–87, 91 (BSELK 1979, 583; BSELK 2014, 962). Saksaksi ”Denn das wort Gottes ist das Heiligthumb uber aller Heiligthumb, ja das einige, das wir Christen wissen und haben”.

6.2. Apostolinen uskontunnustus kertoo lääkkeen

Jumalan laki on Hänen sanansa ihmisten toiminnasta tässä elämässä. Luomakunta on luotu rajalliseksi, Luojustaan riippuvaiseksi. Kymmenen käskyä saavat arvovaltansa siitä, että niissä lausutaan rajallisen ihmiselämän olennaiset vaatimukset ja ehdot. Lutherin katekismukset käsittelevät käskyjä tästä näkökulmasta. Lain ensimmäisen taulun kolme käskyä kertovat ihmiselämän vaatimuksista suhteessa Luojaan. Lain toisen taulun seitsemän muuta käskyä taas kuvaavat ihmisten suhdetta toisiinsa ja suojelevat erilaisia ihmiselämän perustavia osa-alueita.³⁸⁰ Laki koskee Lutherin mukaan julkista uskoa, yleistä vakaumusta siitä, että Jumala palkitsee hyvän käytöksen ja rankaisee pahasta. Se ei ole vain sanamuoto vaan koko ihmiskuntaa joka päivä kohtaava voima. Se liittyy ihmisten maalliseen, henkilökohtaiseen ja julkiseen suorittamiseen, ei vanhurskauteen Jumalan edessä. Sen tehtävänä on syyttää synnistä ja opastaa elämään uskossa. Sen sijaan evankeliumi koskee vanhurskauttavaa uskoa, joka luottaa Jeesukseen Kristukseen Jumalan edessä. Tämän uskon synnyttää Kristuksen lähettämä Pyhä Henki, anteeksiantamuksen ja ylösnousemuksen sanan kautta.³⁸¹

Siinä missä kymmenen käskyä julistavat lakia, apostolinen uskontunnustus julistaa evankeliumia. Luther jakaa uskontunnustuksen Isää, Poikaa ja Pyhää Henkeä koskevaan kolmeen uskonkohtaan. Ne koskevat näille Jumalan kolmelle persoonalle ominaisten töiden mukaan luomista, lunastusta ja pyhitystä.³⁸² Luomista koskevan uskonkohdan Luther tulkitsee kuvaavan keskeisimmän ”Jumalan olemuksesta, tahdosta, toiminnasta ja teoista”. Se onkin hänestä ”kristittyjen antama vastaus ensimmäisen käskyn synnyttämään kysymykseen” siitä, mitä Jumala on.³⁸³ Luojana Jumala on kaiken elämän lahjoittaja ja ylläpitäjä. Hän antaa ”kaikki aistit, järjen ja ymmärryksen ja muun, mitä elämään kuuluu”.³⁸⁴ Luomakunta on sekin annettu ”tydyttämään elämisemme tarpeita”.³⁸⁵ Ja kun vielä sama pätee muuhunkin ruumiilliseen ja ajalliseen hyvään, ei ihminen voi itse luoda tai ylläpi-

³⁸⁰ Arand et al. 2012, 78–79.

³⁸¹ Arand et al. 2012, 70–72. Luther erotti julkisen ja vanhurskauttavan uskon toisistaan yrittäessään ratkaista Melanchthonin ja Johannes Agricolan välistä kiistaa syksyllä 1528. Kiista koski lain ja evankeliumin suhdetta, ja myöhemmin sitä alettiin nimittää antinomistiseksi riidaksi.

³⁸² DK II, 6–7; KK II; Arand et al. 2012, 80.

³⁸³ DK II, 9–11 (BSELK 1979, 647; BSELK 2014, 1050). Saksaksi ”Da ist auffß aller kürtzte abgemalet und fûrgebildet was Gottes des Vater wesen, will, thun und werck sey. — also das der Glaube nichts anders ist denn ein antwort und bekentnis der Christen, auff das erste Gebot gestellet.”

³⁸⁴ DK II, 13 (BSELK 1979, 648; BSELK 2014, 1050). Saksaksi ”— ich Gottes geschöpfte bin, das ist, das er mir gegeben hat und one unterlas erhelt Leib, Seele und Leben, Gliedmasse klein und gros, alle sinne, vernunft und verstand und so fort an”.

³⁸⁵ DK II, 14 (BSELK 1979, 648; BSELK 2014, 1050). Saksaksi ”Dazu alle Creatur zu nutz und notturft des lebens dienen lesset”.

tää elämäänsä. Lahjan saajana ihminen on näin velvoitettu palvelemaan Jumalaa eli rakastamaan, kiittämään ja ylistämään Häntä.³⁸⁶

Lunastusta koskeva uskonkohta täydentää Lutherin mukaan ajallisia lahjoja Jeesuksen Kristuksen sovitustyöllä.³⁸⁷ Vaikka ihmiset olivat saaneet Luojaltaan kaiken hyvän, he sortuivat Saatanan johdattelemana syntiin. Samalla he päätyivät Jumalan vihan alaisiksi ja menettivät Jumalan armon. Tästä seurasi ansaittu ja ikuinen rangaistus eli Saatanan ja synnin valta sekä lopulta kuolema. Kukaan ei näin voinut itse täyttää velvollisuuttaan palvella Jumalaa.³⁸⁸ Jeesus Kristus astui kuitenkin taivaasta voittamaan ihmiset vapaiksi ja saattoi heidät ”takaisin Isän suosioon ja armoon”.³⁸⁹ Hän tuli synnittömäksi ihmiseksi hyvittääkseen kuolemaltaan ihmisten synnin ja voittaakseen ylösnousemuksellaan kuoleman vallan. Näin Hän siirtää ihmiset lopulta Saatanan vallasta Jumalan luokse vanhurskauteen ja elämään.³⁹⁰ Pelastus on siten yksin Jumalan varassa. Luther vaikuttaakin pitävän Jumalan johdatusta hyvin akviitiivisena asiana, jossa Jumalalla on täysi hallinta.

Pyhitystä koskeva uskonkohta kertoo Lutherin mukaan siitä, kuinka Pyhä Henki tekee ihmisen pyhäksi. Tämä tapahtuu kristillisen kirkon, syntien anteeksiantamisen, ruumiin ylösnousemisen ja lopulta iankaikkisen elämän kautta.³⁹¹ Hän tarjoaa ”evangeliumin saarnan välityksellä” meille Kristuksen pelastusteon ja uskon.³⁹² Kirkko tarkoittaakin Lutherille pyhien yhteyttä (lat. *communio sanctorum*) eli sekä pyhien ihmisten yhteyttä että yhteyttä sanaan ja sakramentteihin.³⁹³ Se on hänelle ennen kaikkea pyhä yhteisö, jonka pää on Kristus ja jonka Pyhä Henki on kutsunut koolle. Tämän vuoksi se on uskon, rakkauden ja ymmärryksen osalta yksimielinen.³⁹⁴ Toisaalta synti pysyy Jumalan armosta huolimatta ihmisissä, joten tarve omaatuntoa lohduttavalle ja rohkaisevalle syntien anteeksiantamukselle on jokapäiväinen.³⁹⁵ Ilman evankeliumia eli kristikunnan ulkopuolella ei sen sijaan ole sen paremmin pyhyyttä kuin anteeksiantamustakaan. Pyhyyttä omin teoin etsivät ja ansaitsemaan pyrkivät ovat Lutherin mukaan itse eronneet kristikunnas-

³⁸⁶ DK II, 15–16, 19–20.

³⁸⁷ DK II, 26.

³⁸⁸ DK II, 27–28.

³⁸⁹ DK II, 30 (BSELK 1979, 652; BSELK 2014, 1056). Saksaksi ”Jesus Christus – – hat uns arme verlorne menschen aus der Hellen rachen gerissen, gewonnen, frey gemacht und widerbracht in des Vaters huld und gnade”.

³⁹⁰ DK II, 31.

³⁹¹ DK II, 36–37.

³⁹² DK II, 38 (BSELK 1979, 654; BSELK 2014, 1058). Saksaksi ”Denn weder du noch ich kündten immermehr etwas von Christo wissen noch an in gleuben und zum Herr kriegten, wo es nicht durch die predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen”.

³⁹³ DK II, 47; Tunnustuskirjat 1998, 380n20.

³⁹⁴ DK II, 49–51.

³⁹⁵ DK II, 54–55.

ta.³⁹⁶ Pyhän Hengen työ jatkuukin seurakunnan välityksellä ”viimeiseen päivään” eli kristikunnan täysilukuisuuteen asti. Silloin kristityt ”kuolevat pois maailmasta” ja tehdään ”kokonaan ja ikuisesti pyhiksi.”³⁹⁷

Lutherille uskontunnustus tiivistää Jumalan olemuksen, tahdon ja teot Jumalan ilmoittamin osuvin ja runsassisältöisin sanoin. Se on hänelle ihmisviisauden koko perusta ja siten inhimillisen käsityskyvyn yläpuolella.³⁹⁸ Luther myös sanoo, että siinä Jumala ilmoittaa luoneensa rakkaudessaan ihmiset ”juuri lunastusta ja pyhitystä varten”. Tällä hän tarkoittaa ihmisten yhteyttä Jumalaan. Kristuksen kautta ihmiskunta oppii tuntemaan Isän armon, kun taas Pyhän Hengen välittämän ilmoituksen kautta opimme tuntemaan Kristuksen.³⁹⁹ ”Uskontunnustus sanoo, mitä Jumala tekee ja antaa meille”. Koska usko on ihmisviisaudelle käsittämätön ja vain Pyhän Hengen opetettavissa, ihminen ei pysty täyttämään Jumalan vaatimuksia. Usko kuitenkin tuo armon, hurskauden ja rakkauden. Kolmiyhteinen Jumala antaa näin itsensä kokonaan luomisen, lunastuksen ja pyhityksen kautta.⁴⁰⁰ Kaikkia luomiaan ihmisiä ei Jumala kuitenkaan pelasta, joten luomisen tarkoitus voi olla korkeintaan pelastettujen lunastus ja pyhitys.

6.3. Isä meidän -rukous auttaa nauttimaan lääkkeen

Luther jakaa Isä meidän -rukouksen seitsemään pyyntöön.⁴⁰¹ Koska kristitty on hänen mielestään samanaikaisesti vanhurskas ja syntinen, hän kirjoitti Isä meidän -rukouksen selityksensä kahdella tasolla. Yhtäältä hän selittää kunkin rukoukseen kuuluvan pyynnön yksinkertaisesti ja suoraviivaisesti. Toisaalta hän kuvaa sitä, kuinka kristitty kohtaa joka päivä sekä lain että evankeliumin voiman, kuollen ja nousten Kristuksessa. Lutherin Isä meidän -rukouksen selitysten voidaankin kat-

³⁹⁶ DK II, 56.

³⁹⁷ DK II, 61–62 (BSELK 1979, 659–660; BSELK 2014, 1066). Saksaksi ”— der heilig Geist treibt sein werck on unterlas biss auff den Jüngsten tag, dazu er verordnet eine Gemeine auff Erden, dadurch er alles redet und thut. — wenn das alles ausgericht und wir dabey bleiben, der Welt und allem unglück absterben, endlich gar und ewig heilig mache”.

³⁹⁸ DK II, 63.

³⁹⁹ DK II, 64–65 (BSELK 1979, 660; BSELK 2014, 1068). Saksaksi ”— hat er selbst offenbaret und auffgethan den tieffesten abgrund seines Väterlichen hertzens und eitel unausprechlicher liebe in allen dreien Artickeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, das er uns erlösete und heiligte und uber das, das er uns alles geben und eingethan hatte, wa sim Himmel und auff Erden ist, hat er uns auch seinen Son und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brechte.”

⁴⁰⁰ DK II, 67–69 (BSELK 1979, 661; BSELK 2014, 1068). Saksaksi ”— der Glaube — sagt, was uns Gott thue und gebe”.

⁴⁰¹ KK III, 3, 6, 9, 12, 15, 17, 19. Ensimmäinen pyyntö: ”Pyhitetty olkoon sinun nimesi.” (DK III, 35.) Toinen pyyntö: ”Tulkoon sinun valtakuntasi.” (DK III, 49.) Kolmas pyyntö: ”Tapahtukoon sinun tahtosi myös maan päällä niin kuin taivaassa.” (DK III, 59.) Neljäs pyyntö: ”Anna meille tänään jokapäiväinen leipämme.” (DK III, 71.) Viides pyyntö: ”Ja anna meille anteeksi velkamme niin kuin mekin annamme anteeksi velallisillemme.” (DK III, 85.) Kuudes pyyntö: ”Äläkä saata meitä kiusaukseen.” (DK III, 99.) Seitsemäs pyyntö: ”Vaan päästä meidät pahasta.” (DK III, 112.)

soa perustuvan hänen ristin teologiaansa.⁴⁰² Hän tulkitsee rukouksen pyyntöjen liittyvän päivittäisen uskonelämän perustavimpiin tarpeisiin: Sanaan, uskoon, anteeksiantoon sekä jokapäiväiseen leipään. Joka päivä rukoilijan on myönnettävä, ettei lopulta itse hallitse näitä asioita, ja pyydettyä niitä Jumalalta. Saatanan, synnin ja maailman kiusaaman rukoilijan voi päästää pahasta vain Jeesus Kristus.⁴⁰³

Ensimmäinen pyyntö esitetään Lutherin mukaan siksi, että olemukseltaan pyhä Isän nimi tulisi pyhäksi myös ihmisten käytössä.⁴⁰⁴ Tämä voi tapahtua vain, jos ihmisten oppi ja elämä ”on jumalallista ja kristillistä”.⁴⁰⁵ Harhaoppi onkin ”pahin tapa häväistä Jumalan nimi ja riistää siltä kunnia”. Se verhoaa valheet Jumalan nimellä.⁴⁰⁶ Mutta yhtä lailla Jumalan nimen häpäisyä on myös julkinen paha elämä. Luther katsookin pyynnön vastaavan Jumalan lain toista käskyä. Jumalan nimeä ”tulee käyttää hyödyllisesti Jumalan ylistykseksi ja kunniaksi”.⁴⁰⁷ Vastaavasti toinen pyyntö esitetään siksi, että sinänsä varmasti tuleva Jumalan valtakunta tulisi juuri ihmisten luokse. Maan päällä valtakunta kasvaa ja toteutuu ”sanan ja uskon välityksellä”. Ikuisuudessa se toteutuu ”Kristuksen ilmestyessä tuomiolla”.⁴⁰⁸ Toisin sanoen evankeliumia on saarnattava oikein, se on otettava uskolla vastaan ja sen on vaikutettava ja elettävä kristityissä. Näin sana ja Pyhän Hengen voima kukistaisivat Saatanan valtakunnan jo tässä ajassa. Synnin, kuoleman ja helvetin lopullisen hävittämisen jälkeen kristityt elävät lopulta ikuisesti ”täydellisessä vanhurskaudessa ja autuudessa”.⁴⁰⁹

⁴⁰² Arand et al. 2012, 81–82. Ristin teologia (lat. *theologia crucis*) on Martin Lutherin keksimä termi, joka kuvaa Jumalan pelastustyötä Kristuksen ristiinnaulitsemisen kautta. Luther erottaa sen kunnian teologiasta (*theologia gloriae*), joka tulkitsee Jumalan kunniaa luomakunnan perusteella. Varsinainen vastakkainasettelu on tavoissa, joilla Jumalasta ajatellaan voivan tietää. Kunnian teologi kuvittelee maailmaa tutkimalla voivansa itse selvittää Jumalan salaisuudet ja siten ansaita pelastuksen. Ristin teologi sen sijaan näkee ensin oman syntisyytensä Jumalan lain valossa ja vasta sitten Jumalan kärsimyksen ristillä. Näin ihminen voi tietää heikkouteen piiloutuneesta Jumalasta ja pelastuksestaan vain Jeesuksen Kristuksen ristiinnaulitsemisen kautta. Samalla hän ymmärtää, että pelastus ja usko ovat yksin Jumalan työtä. Ristin teologia onkin kristitylle jokapäiväinen asia, sillä paha himo ja synty pysyvät hänessä koko maallisen elämän ajan. (Kolb 2016, 66–67, 93–95.)

⁴⁰³ KK III, 14; Arand et al. 2012, 82.

⁴⁰⁴ DK III, 36–37.

⁴⁰⁵ DK III, 39 (BSELK 1979, 671; BSELK 2014, 1082). Saksaksi ”Wie wird er nu unter uns heilig? – – Wenn beide, unsere lere und leben, Göttlich und Christlich ist.”

⁴⁰⁶ DK III, 41 (BSELK 1979, 671; BSELK 2014, 1082). Saksaksi ”Zum ersten also, wenn man predigt, leret und redet unter Gottes Namen, das doch falsch und verführisch ist, das sein Name die lügen schmücken und verkeuffen muss. Das ist nu die grössseste schande unehre Göttlichs Namens.”

⁴⁰⁷ DK III, 43, 45 (BSELK 1979, 672; BSELK 2014, 1084). Saksaksi ”– – man seines Namens – – nützlich brauche zu Gottes lob und ehren.”

⁴⁰⁸ DK III, 50, 53 (BSELK 1979, 674; BSELK 2014, 1086). Saksaksi ”Denn Gottes Reich zu uns komen geschicht auff zweierley weise: Einmal hie zeitlich durch das wort und den glauben. Zum andern ewig durch die offenbarung [bei der Wiederkunft Christi]”.

⁴⁰⁹ DK III, 54 (BSELK 1979, 674; BSELK 2014, 1086). Saksaksi ”Lieber Vater. Wir bitten – – das – – dein Reich unter uns gehe durch das wort und krafft des heiligen Geists und des Teuffels Reich nidergelegt werde, das er kein recht noch gewalt uber uns habe, so lang biss es endtlich gar zerstö-

Luther korostaa, että Jumala nimenomaan käskää ihmisten pyytävän Häneltä kaikkea, minkä Hän omistaa. Ihminen ei itse voi edes kuvitella tällaista hyvyttä. Pyyntöjen lähtökohta onkin Jumalan kunnia ja ihmisen luottamus Jumalaan.⁴¹⁰ Jos ihminen ei epäuskossaan pyydä tai vaadi Jumalalta mitään, hän halveksii Jumalan lahjoja ja häpäisee Hänen kunniansa. Epäuskoinen ei odota Jumalalta hyvyttä ja vihastuttaa siten Jumalan. Ihmisen on siksi ennen kaikkea rukoiltava uskoa, joka on hänelle kaiken muun hyvyyden perusta.⁴¹¹ Kolmas pyyntö esitetäänkin siksi, että ihmiset pysyisivät evankeliumissa kaikesta Saatanan aiheuttamasta ahdingosta huolimatta. Nähdessään valtakuntansa heikkenevän Saatanan lietsoo Lutherin mukaan kaiken komennossaan olevan uskovia vastaan. Hän tahtoo kaiken aikaa palauttaa valtansa ja tekee siksi enkeleistään ja maailmasta uskovien vihollisia. Näin kristityt joutuvat varautumaan kaiken maallisen hyvän uhraamiseen. On siis rukoiltava lakkaamatta, että Jumala antaisi tahtonsa tapahtua, sillä kristityn hätä ei hellitä koskaan kokonaan.⁴¹² Kolmaskin pyyntö on siten Jumalan näkökulmasta tarpeeton: Jumalan tahto tapahtuu joka tapauksessa. Kristityn näkökulmasta se on kuitenkin välttämätön, jotta Jumalan tahto tapahtuisi ihmisten keskuudessa.⁴¹³

Jokapäiväinen leipä tarkoittaa Lutherin mukaan kaikkea, mikä liittyy ajalliseen elämään tässä maailmassa. Ruumiillisten tarpeiden lisäksi siihen sisältyy sekä läheiset ihmissuhteet että perustarpeita turvaava yhteiskunnallinen hallinto.⁴¹⁴ Neljäskin pyyntö kohdistuu kuitenkin lopulta Saatanaa vastaan. Siinä missä kolme edellistä esitetään, koska Saatanan pyrkii estämään hengellistä hallintoa, neljäs perustuu Saatanan halulle tuhota rauha.⁴¹⁵ Jumala kyllä ”pitää uskollisesti huolta myös ajallisesta toimeentulostamme”, mutta ihmisten on myös tiedettävä ja tunnettava tämä.⁴¹⁶ Luther ei luekaan hengellisiä tarpeita jokapäiväisen leivän merkitysalaan: hän katsoo kolmen edellisen pyynnön kattavan hengellisen hallinnon tarpeet. Jokapäiväinen leipä ei ole hengen vaan ruumiin ja mielen ravintoa.

ret die Sünde, Todt und Helle vertilget werde, das wir ewig leben in voller gerechtigkeit und seligkeit.”

⁴¹⁰ DK III, 55–56.

⁴¹¹ DK III, 56–58.

⁴¹² DK III, 61–67.

⁴¹³ DK III, 68, 70. Luther lisää, että ellei Jumalan vihollisten tahtoa nujerreta, eivät kaksi ensimmäistäkin pyyntöä voi saada vastausta. Jumalan tahdon tapahtuminen on siis kiinteästi yhteydessä Hänen nimensä pyhittämiseen ja Hänen valtakuntansa tulemiseen.

⁴¹⁴ DK III, 72–73.

⁴¹⁵ DK III, 80–81.

⁴¹⁶ DK III, 82–83 (BSELK 1979, 682; BSELK 2014, 1098). Saksaksi ”Sihe, also wil uns Gott anzeigen, wie er sich aller unser not annimpt und so treulich auch für unsere zeitliche narung sorget”.

Uskosta ja Jumalan lahjoista huolimatta ihminen ei kuitenkaan voi täysin välttää syntiä. Siksi viides pyyntö koskee Jumalan anteeksiantoa.⁴¹⁷ Jälleen Luther korostaa, että Jumala toki antaa synnit anteeksi ”ennen ja ilman rukoustammekin”. Tästä on osoituksena jo Jumalan meille lahjoittama evankeliumi.⁴¹⁸ Viideskin pyyntö esitetään siis siksi, että ihminen tuntisi ja ottaisi anteeksiannon vastaan. Pahan himon aiheuttaman synnin vuoksi ihmisen on lohdutettava omaatuntoaan omista vioistaan muistuttavalla ja näin oman ylpeytensä murtamalla rukouksella. Lohdutus perustuu juuri siihen, että ihminen ymmärtää pelastuksen olevan kiinni Jumalan anteeksiannosta eikä omista suorituksistaan.⁴¹⁹ Tästä merkinä on vielä meille lahjoitettu kyky antaa vuorostamme lähimmäisillemme anteeksi.⁴²⁰ Toisin kuin siis rukouksen sanamuodosta voisi kuvitella, Lutherille ihmisen anteeksianto perustuu Jumalan anteeksiantoon eikä päinvastoin.

Jumala on Lutherin mukaan myös sitoutunut antamaan ihmiselle ”voimaa ja lujuutta” kestää ahdistuksia ja kiusauksia. Ilman Jumalaa ihminen lankeaakin heti uudelleen syntiin.⁴²¹ Kiusauksia on Lutherin määrittelemänä kolmea tyyppiä. Ensiksi lihan kiusaukset koskevat synnynnäistä perisyntiä ja erityisesti pahaa himoa, joka ympäristön kanssa vuorovaikuttaessaan yllyttää vääryyksiin. Toiseksi maailman kiusaukset paitsi kannustavat pahaa himoa huonolla esimerkillään, myös aiheuttavat vallan väärinkäytöllään vihaa ja kärsimättömyyttä. Ja kolmanneksi Saatanan kiusaukset saavat halveksimaan Jumalan sanaa ja tekoja.⁴²² Jumala ei poista kiusauksia sinänsä, mutta kiusausten kautta ihminen oppii etsimään Häneltä apua. Kuudes pyyntö esitetäänkin, jotta ihminen tuntisi saavansa Jumalalta tahtoa vastustaa kiusausta. Tällöin kiusaus ei voi vahingoittaa ihmistä.⁴²³

Lopuksi ihmisten on rukoiltava Kristuksen esimerkin mukaisesti, että Jumala päästäisi heidät pahasta (Matt. 6:13). Luther tulkitsee kreikan määräisellä artik-

⁴¹⁷ DK III, 86.

⁴¹⁸ DK III, 88 (BSELK 1979, 683; BSELK 2014, 1098, 1100). Saksaksi ”Nicht, das er auch on und vor unserm bitten nicht die Sünde vergebe”.

⁴¹⁹ DK III, 89–92.

⁴²⁰ DK III, 93–96.

⁴²¹ DK III, 100, 105–106 (BSELK 1979, 687; BSELK 2014, 1104). Saksaksi ”Solches heisset nu nicht einführen in versuchung, wenn er uns krafft und stercke gibt zu widerstehen, doch die anfechtung nicht weggenommen noch auffgehoben.”

⁴²² DK III, 101–104.

⁴²³ DK III, 105–106, 108. Vähässä katekismuksessa Luther myös tarkentaa, ettei Jumala itse kiusaa ketään (KK III, 18). Tarkennus vastaa Lutherin pahuuskäsitystä yleisestikin. Hän vertaa Jumalan tapaa liikuttaa luomiaan olentoja hevosella ratsastamiseen. Ratsastaja ei ole välttämättä vastuussa hevosen luonteesta tai vammoista, vaikka saakin hevosen liikkumaan. Kaikkivoipa Jumala siis väistämättä vaikuttaa luomissaan olennoissa näiden oman luonnon mukaisesti. Näin ne, jotka eivät saa Hänen armoaan ja siten Pyhää Henkeä, tekevät väistämättä pahaa. Jumalan aikaansaamaa ihmisen paaduttamistakaan ei Luther laske kiusaamiseksi. Se on vain Jumalan keino toimia oman kunniansa ja valittujen pelastumisen puolesta. (Koivisto 2012, 146–148.)

kelilla substantivoidun adjektiivin ”paha” (πονηρός) viittavan Saatanaan. Kyse on nimenomaan tietystä pahasta.⁴²⁴ Luther ei kuitenkaan halua rajoittaa pyynnön vaikutusalaa Saatanaan itseensä. Paha viittaa hänestä kaikkeen siihen, mitä Saatana on saanut ihmisissä ja maailmassa aikaan.⁴²⁵ Yhtäältä tämä vaikuttaa kääntävän huomion maailmasta iankaikkisuuteen: koko Edenin puutarhasta alkanut hyvän ja pahan välinen taisteluhan loppuu vasta, kun Jumalan valtakunta saapuu. Toisaalta Luther korostaa sitä, että tämä on juuri seitsemäs eli viimeinen pyyntö. Koska se kohdistuu ajallisen elämän hengellisiin ja ruumiillisiin kiusauksiin, muiden pyyntöjen on ensin saatava vastauksensa. Vasta sitten ihminen voi nähdä, ettei pahasta voi päästä kuin Jumalan avulla.⁴²⁶ Kymmenen käskyn tavoin Luther vaikuttaa siis asettavan myös Isä meidän -rukouksen pyynnöt ainakin jonkinlaiseen tärkeysjärjestykseen. Kolme ensimmäistä pyyntöä kohdistuvat Jumalaan ja ovat siis perusta neljän ihmisiin kohdistuvan pyynnön esittämiselle.⁴²⁷ Viimeinen pyyntö lopulta yhdistää nämä kaksi pyyntötyyppiä ja kokooa rukouksen yhteen.⁴²⁸

6.4. Kaste lääkkeenä

Katekismusten kolmen ensimmäisen osan voi katsoa muodostavan niiden sanaosion. Niiden jälkeen Luther lisäsi sakramenttien selitykset sekä myöhemmin vielä kehotuksen ripittäytyä. Tämä vastasi tapaa, jolla hänen tulkintansa Jumalasta ja ihmiskunnasta perustui Jumalan Sanaan sen kaikissa muodoissa – suullisena, kirjoitettuna ja sakramentaalisena. Sakramenttejakin käsitellessään hän sovelsi siis ymmärrystään Jumalan Sanasta Jumalan pelastavana voimana. Kussakin sakramentissa suullinen sana tulee näkyväksi Jumalan liittäessä Sanan arkielämän aistittaviin aineisiin. Näin Jumala ruumiillistaa tai aineellistaa evankeliumin.⁴²⁹ Lutherille ainoat sakramentit ovatkin kaste ja ehtoollinen, sillä ne ovat itsensä Jeesuksen Kristuksen asettamia.⁴³⁰ Vähässä katekismuksessa hän pitää molempia Juma-

⁴²⁴ DK III, 113.

⁴²⁵ DK III, 115.

⁴²⁶ DK III, 117–118.

⁴²⁷ Luther mainitsee tämän myös suoraan *Isossa katekismuksessa*. Ks. erityisesti DK III, 68.

⁴²⁸ KK III, 20.

⁴²⁹ Arand et al. 2012, 82.

⁴³⁰ DK IV, 1. Bernhard Lohse esittää, että sakramenttien vaihteleva erittely kirkon historiassa on saattanut johtua niitä kuvaavien termien erilaisuudesta. Kreikaksi niistä käytettiin termiä *mysterion* (μυστήριον) eli ”mysteeri”. Sana lainattiin varhain myös latinan kieleen terminä ”mysterium”. Antiikin aikana tämä vahvisti käsitystä siitä, että kristinuskossakin oli moniin ajan uskontoihin verrannollisia pyhiä ja mysteerisiä toimituksia. Siten nämä termit ovat saattaneet sijoittaa kristilliset toimitukset muiden salaisuuksien tasolle. Vaikka kaste ja ehtoollinen ovat alusta lähtien olleet ilmeisimpiä mysteerejä, mysteerin käsitettä ei rajattu tarkemmin moniin vuosisatoihin. Jo Tertullianuksen aikaan latinan kielessä tunnettiin kuitenkin myös termi ”sacramentum”. Jälkimmäinen termi onkin ilmeisesti valittu tarkoituksella käyttöön. Vaikka sillä oli sinänsä monta merkitystä, se keskitti huomion sakramenttien tunnusomaiseen luonteeseen. Samalla sen käyttö johti kristillisten

lan Sanan voiman näkyvinä tuotoksina. Molemmat tuovat syntien anteeksiannon, elämän sekä pelastuksen eli palauttavat ihmiselämän Jumalan yhteyteen. Lisäksi molemmat perustuvat siihen, että Jumalan Sana eli Jumalan voiman sanallinen muoto on parempi vastaanottaa monin eri tavoin.⁴³¹ Kaste ja ehtoollinen kuitenkin myös eroavat toisistaan, ja Luther käsitteleeekin niitä erikseen.

Kaste eli kristikunnan yhteyteen ottaminen perustuu Jumalan ankaraan käskyyn (Matt. 28:19; Mark. 16:16). Luther tulkitsee kastekäskyn niin, että ilman kastettavaksi suostumista ”emme voi pelastua”.⁴³² Mikään Jumalan asettama ”ei voi olla tarpeetonta, vaan sen täytyy olla äärettömän kallisarvoista”.⁴³³ Ja koska kaste on käsketty suoritettavaksi Jumalan nimeen, se on viime kädessä Jumalan oma teko. Näin se on Lutherin mukaan myös tekona suurin mahdollinen.⁴³⁴ Näin kasteessa käytettävästä vedestä tulee Jumalan sanan ja käskyn pyhittämää. Kasteveden varsinainen sisältö on Jumalan nimi eli olemus. Kastettaessa Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen Jumala laittaa veteen kunniansa, valtansa ja voimansa.⁴³⁵ Tähän Jumalan sanan ja aineen yhdistymiseen perustuu myös kasteen asema sakramenttina eli pyhänä jumalallisena toimituksena ja merkinä.⁴³⁶ Kasteen tarkoitus on siis pelastaa ihminen synnin, kuoleman ja Saatanan vallasta ikuiseen Kristuksen valtakuntaan. ”Siellä, missä Jumalan nimi on, siellä on välttämättä myös elämä ja autuus”.⁴³⁷

Vain usko tekee kuitenkin kelpolliseksi ottamaan vastaan kasteen pelastavan vaikutuksen.⁴³⁸ Jumalan tekona kaste haastaa uskoon eli sekä vaatii että edistää uskoa.⁴³⁹ Yhtäältä kaste pelastaa vain, jos kastettavan tarkoituksena on ”noudattaa Jumalan käskyä ja asetusta” ja jos kaste ”tapahtuu Jumalan nimeen”. Sydämen on

sakramenttien merkityksen syvällisempään pohdintaan. Toisaalta tämä on voinut johtaa yksittäisten sakramenttien ainutlaatuisuuden hämärtymiseen sakramenttiopin muotoilun myöhemmässä kehityksessä. Luther ja luterilaiset tunnustuskirjat suhtautuivatkin sakramentin kaikenkattavaan käsitteeseen varautuneesti. Uudessa testamentissa sitä ei käytetä, eikä kastetta ja ehtoollista verrata yksityiskohtaisesti tai rinnasteta toisiinsa. Näin molempien erityisyydelle annetaan tilaa. (Lohse 1985, 133–134.)

⁴³¹ KK IV, 1–10; KK V, 1–8; Arand et al. 2012, 82.

⁴³² DK IV, 2–3, 6 (BSELK 1979, 692; BSELK 2014, 1110). Saksaksi ”– die Tauffe kein Menschentand sey, sondern von Gott selbst eingesetzt, dazu ernstlich und streng geboten, das wir uns müssen teuffen lassen oder sollen nicht selig werden.”

⁴³³ DK IV, 8 (BSELK 1979, 692; BSELK 2014, 1112). Saksaksi ”– was aber Gott einsetzet und gebeut, muss nicht vergeblich, sondern eitel köstlich ding sein”.

⁴³⁴ DK IV, 9–10.

⁴³⁵ DK IV, 14, 16–17.

⁴³⁶ DK IV, 18. Luther käyttää tässä yhteydessä Augustinuksen opetusta esimerkkinä.

⁴³⁷ DK IV, 24–25, 27 (BSELK 1979, 696; BSELK 2014, 1116). Saksaksi ”Wo aber Gottes Name ist, da muss auch leben und seligkeit sein”.

⁴³⁸ DK IV, 32–33.

⁴³⁹ DK IV, 35; Tunnustuskirjat 1998, 403n23. ”Haastaa” on tunnustuskirjojen suomennokeeseen harkiten valittu käännös Lutherin käyttämästä, vaatimista ja edistämistä ilmaisevasta saksan kielen verbistä ”fodern”.

siis uskottava luvattuun pelastukseen, jotta kasteeseen voi tarttua.⁴⁴⁰ Toisaalta uskolla on Lutherin mukaan oltava ulkonainen kohde, johon tarttua ja tukeutua. On uskottava, että Jumala ”on antanut ja istuttanut veteen sanansa”. Vain näin uskon kohde voidaan aistia ja käsittää ja viedä aistien ja käsityskyvyn kautta ihmisyydämme. Vastaavasti koko evankeliumi on ulkonaista, suullista saarnaa. Itse asiassa Jumala tahtoo Lutherin mukaan vaikuttaa kaiken ihmisissä ulkonaista järjestystä käyttäen. Tämän ulkonaisen järjestyksen hylkääminen johtaa siis uskon ja pelastuksen hylkäämiseen.⁴⁴¹ Kasteessa ruumiin on vastaanotettava vesi ja sielun sana. Mutta koska ruumis on yhdistynyt sieluun ja vesi sanaan, ruumis ja sielu pelastuvat yhdessä ja elävät ikuisesti. Vain näin ihmisestä tulee pyhä ja autuas.⁴⁴²

Kasteen ja uskon yhteys ei silti synnytä tarvetta säännölliselle kasteelle. Ensinnäkin ehtoollisen tavoin kaste on sidottu ennen kaikkea Jumalan sanaan. Siten ihmisen epäusko ei voi koskaan tehdä sitä vääräksi tai tarpeettomaksi.⁴⁴³ Jumalan erehtymättömään käskyyn perustuvana se velvoittaa ja sen olemus säilyy uskosta riippumatta.⁴⁴⁴ Toiseksi juuri kasteessa ”vanha ihminen surmataan ja sen jälkeen nousee ylös uusi ihminen”.⁴⁴⁵ Kaste paitsi julistaa uutta elämää, myös aloittaa sen ja edistää sitä. Siinä ”annetaan armo, henki ja voima, jotka nujertavat vanhaa ihmistä”, jotta ”uusi pääsee nousemaan esiin ja vahvistumaan”.⁴⁴⁶ Tällä Luther tarkoittaa perisyntin ja erityisesti pahan himon perkaamista Kristuksen vanhurskauten tieltä.⁴⁴⁷ Kaste pysyykin ”aina voimassa”, sillä sen ”vaikutus ja merkitys säilyvät jatkuvasti”. Vedellä valelua ei näin tarvitse kasteen jälkeen toistaa.⁴⁴⁸ Tämä

⁴⁴⁰ DK IV, 35–36 (BSELK 1979, 698; BSELK 2014, 1118). Saksaksi ”– – damit, das du lessest das wasser uber dich giessen, hastu die Tauffe noch nicht also empfangen, das sie dir etwas nütze, aber davon wird sie dir nütze, wenn du dich der meinung lest teuffen, als aus Gottes befehl und ordnung, dazu in Gottes Namen, auff das du in dem wasser die verheissene seligkeit empfahest.”

⁴⁴¹ DK IV, 29–31 (BSELK 1979, 696; BSELK 2014, 1116, 1118). Saksaksi ”Also hanget nu der glaube am Wasser and gleubt, das die Tauffe sey, darin eitel seligkeit und leben ist – – dadurch, das mit Gottes wort und ordnung verleibet ist und sein Name darin klebt. Wenn ich nu solches gleube, was gleube ich anders denn an Gott als an den, der sein wort darein gegeben und gepflanzet hat”.

⁴⁴² DK IV, 45–46.

⁴⁴³ DK IV, 53–55.

⁴⁴⁴ DK IV, 57, 60.

⁴⁴⁵ DK IV, 65 (BSELK 1979, 704; BSELK 2014, 1128). Saksaksi ”– – der Tauffe, welches nichts anders ist denn die tödtung des alten Adams, darnach die auferstehung des neuen Menschen”. Lutherin aikaan vanhan ihmisen surmaamista kuvastettiin yhä pienten lasten kastekäytännössä upottamalla lapset kolmesti kokonaan veteen. Vastaavasti lasten nostaminen vedestä ylös kuvasti ylösnousevaa uutta ihmistä. (Tunnustuskirjat 1998, 407n25.)

⁴⁴⁶ DK IV, 75–76 (BSELK 1979, 706; BSELK 2014, 1130). Saksaksi ”– – der Tauffe, welche – – wircket, anhebt und treibt, denn darin wird gegeben gnade, geist und krafft, den alten Menschen zu unterdrücken, das der neue herfür kome und starck werde.”

⁴⁴⁷ DK IV, 65–66, 71.

⁴⁴⁸ DK IV, 76, 78 (BSELK 1979, 706; BSELK 2014, 1130). Saksaksi ”Darumb bleibt die Tauffe immerdar stehen – – ob man sich gleich hundert mal liesse ins Wasser sencken, so ists doch nicht mehr denn eine Tauffe, das werck aber und deutung gehet und bleibet.”

näkyä Lutherin mukaan myös siinä, miten monet lapsena kastetut tuntevat Kristuksen ja selittävät Raamattua oikeaoppisesti. Jumalan on siten täytynyt antaa heille Pyhä Henki ja hyväksyä lapsikaste oikein suoritetuksi.⁴⁴⁹ Viime kädessä koko kristillinen elämä on Lutherille vain paluuta kertakaikkiseen kasteeseen.⁴⁵⁰

6.5. Ehtoollinen lääkkeenä

Kasteen tavoin myös ehtoollinen perustuu Jeesuksen Kristuksen asetukseen (Matt. 26:26–28; Mark. 14:22–24; Luuk. 22:19–20; 1. Kor. 11:23–25).⁴⁵¹ Tämä ”alttarin sakramentti” on ”Herran Kristuksen tosi ruumis ja veri leivässä ja viinissä”.⁴⁵² Ehtoollisen leipä ja viini ovatkin Jumalan sanaan sidottuja ja yhdistyneitä. Sana luo sakramentin niin, että näkyvästä leivästä ja viinistä tehdään Kristuksen ruumis ja veri.⁴⁵³ Ehtoollisenkaan arvo tai olemus ei siis Lutherin mukaan riipu ihmisen toiminnasta tai pyhydestä.⁴⁵⁴ Toisaalta se on asetettu juuri Jeesuksen Kristuksen sovitus työn tuoman syntien anteeksiantamuksen vastaanottamiseksi. Kristus kääntee syömään ja juomaan, jotta ihmisten kasteessa uudelleen syntynyt sielu saisi ravintoa ja voimaa kiusauksia vastaan.⁴⁵⁵ Ihmisten edestä annetun ja vuodatetun Kristuksen ruumiin ja veren voi kasteen lailla vastaanottaa vain sanaan suljettuna. Vain sillä tavoin ihminen voi saada tietää ristillä suoritetusta teosta.⁴⁵⁶

Ehtoollinen vertautuu kasteeseen myös siinä, että usko sen asetussanoihin on sekä edellytys että tae sen vaikutukselle ihmisessä.⁴⁵⁷ Vain sanat tuovat sen ihmisille, joten niihin tarttuminen on välttämätöntä. Sanoihin puolestaan voidaan tarttua vain sydämen uskolla. Mitään muuta ei ehtoollisen vastaanottamiseen Lutherin mukaan tarvita.⁴⁵⁸ Kasteesta poiketen ehtoollisella tulisi kuitenkin hänen mukaansa käydä mahdollisimman usein.⁴⁵⁹ Vaikka ehtoolliselle ei tule koskaan pakottaa, sen arvostaminen eli säännöllinen vastaanottaminen on selkeä kristityn

⁴⁴⁹ DK IV, 49–50.

⁴⁵⁰ DK IV, 65, 79. Tämän perusteella Luther katsoo ”kolmanneksi sakramentiksi” kutsumansa parannuksen sisältyvän kokonaan kasteen vaikutukseen ja merkitykseen. (DK IV, 74–75.) Ilmaus ”kolmas sakramentti” kertoo kuitenkin Lutherin sakramenttiteologian muutosvaiheesta. Hän ei enää pitänyt synninpäästöä kasteesta ja ehtoollisesta erillisenä sakramenttina, mutta ei ollut vielä luopunut aikaisemmin käyttämistään ilmauksista. Melancthon jopa laskee vielä *Apologiassa* synninpäästön kasteeseen ja ehtoolliseen rinnastettavaksi sakramentiksi. (Apol. XIII, 4.)

⁴⁵¹ DK V, 1–4.

⁴⁵² DK V, 8 (BSELK 1979, 709; BSELK 2014, 1130). Saksaksi ”Was ist nu das Sacrament des Altars? – Es ist der ware Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein”.

⁴⁵³ DK V, 9–10.

⁴⁵⁴ DK V, 5, 16–17.

⁴⁵⁵ DK V, 22–24.

⁴⁵⁶ DK V, 29–31.

⁴⁵⁷ DK V, 33–36.

⁴⁵⁸ DK V, 36–37.

⁴⁵⁹ DK V, 39–40.

tuntomerkki.⁴⁶⁰ Ehtoolliselle on mentävä jo siksi, että Kristuksen sana käskee tekemään niin Hänen muistokseen (Luuk. 22:19; 1. Kor. 11:25). Luther myös tulkitsee Raamatun sanat ”niin usein kuin” (1. Kor. 11:25–26) niin, että ehtoollisella on käytävä vapaasti, mutta usein.⁴⁶¹ Toiseksi Kristus on ehtoolliselle käskiessään tehnyt Lutherin mukaan samalla lupauksen syntien anteeksiantamuksesta ja pelastuksesta.⁴⁶² Siten ihmistä kannustaa ehtoolliselle viime kädessä hänen oma tilansa. Ehtoollinen on juuri synnin, kuolemanpelon ja kiusausten rasittamia varten.⁴⁶³

Luther kehottaa kaikkia, jotka kokevat olevansa lihaa ja verta, lukemaan lihansa hedelmistä kertovaa Paavalin kirjettä galatalaisille (Gal. 5:19–21). Hän korostaa Raamatun sanan tuntevan ihmisen lihan paremmin kuin ihminen itse. Tämä kykenemättömyys tunnistaa omia heikkouksiaan, syntejään ja rikkomuksiaan on sekin Lutherille osoitus ihmisen turmeluksesta. Samalla se on merkki siitä, että ehtoolliselle on erityisen tärkeä mennä ”etsimään apua ja lääkitystä.”⁴⁶⁴ Lisäksi maailma ja Saatana kiusaavat jokaista, joka haluaa ”tulla hurskaaksi ja pysyä evankeliumissa”. Vihamiehet tuottavat tuskaa ja tekevät vääryyttä ja väkivaltaa, yllyttäen samalla syntiin. Saatana puolestaan valehtelee vietelläkseen sydämen eroon Jumalan sanasta ja oman hätänsä tuntemisesta. Hän on myös murhaaja, sillä Saatana ei tahtoisi suoda ihmiselle ”yhtään elämän hetkeä”.⁴⁶⁵ Kristittyjen onkin yhdessä taisteltava pahuutta vastaan uskon, rakkauden, rukouksen ja sakramenttien kautta.⁴⁶⁶

6.6. Kehotus ripittäytyä Jumalan toimintana

Sakramenttien selitysten jälkeen Luther ohjeistaa *Isossa katekismuksessa* vielä siitä, kuinka ihmisiä on opetettava tunnustamaan syntinsä. Hän pitää luottamusta lupaukseen anteeksiannosta Jeesuksen Kristuksen kautta kaiken lähtökohtana. Näin hän tulee kääntäneeksi perinteisen sakramenttikäsityksen päinvastaiseen järjestykseen. Jumalan itseilmaisuna Sana toteuttaa julistamansa. Jumalan Sana eri muodoissaan määrittää siten todellisuuden, jossa Kristuksen lupaus antaa sanoille,

⁴⁶⁰ DK V, 42–43.

⁴⁶¹ DK V, 45, 47.

⁴⁶² DK V, 64, 68, 70.

⁴⁶³ DK V, 71.

⁴⁶⁴ DK V, 75–78 (BSELK 1979, 723; BSELK 2014, 1152, 1154). Saksaksi ”– je weniger du deine sünde und gebrechen fülest, je mehr ursach hastu hinzu zugehen, hülff und ertzney zu suchen.”.

⁴⁶⁵ DK V, 79–81 (BSELK 1979, 723–724; BSELK 2014, 1154). Saksaksi ”– fahe nur an und stelle dich, als wolstu from warden und beim Evangelio bleiben, und sihe zu, ob dir niemand werde feind warden, dazu leid, unrecht und gewalt thun; Item zu sünden und untugent ursach geben. – Über das wirstu ja auch den Teuffel umb dich haben – der die keine stunde das leben gönnet.”

⁴⁶⁶ DK V, 85–87.

sakramenteille ja ripille merkityksen. Ilman niiden välittämää lupausta ihmisten hurskaus ja uhrilahjat ovat kaikki turhia ja merkityksettömiä.⁴⁶⁷ Ihmisten on siis tiedettävä, etteivät he voi pelätä ja rakastaa Jumalaa tai luottaa Häneen Hänen odottamallaan tavalla. Heidän on tiedostettava tarvitsevänsä Jeesusta Kristusta lunastajakseen. Vain siten evankeliumin pelastava sana voi läpäistä heidän sydämensä. Vain Jumalan lahjoittaman anteeksiannon ja uskon kautta ihminen voi olla Jumalan edessä itsensä. Tämä kristillinen elämä on Jumalan pelkäämistä ja rakastamista sekä rakkautta luomakuntaa ja ihmiskuntaa kohtaan.⁴⁶⁸ Kehottaessaan ripittäytymään Luther kehottaakin ”siis vain elämään kristittynä”.⁴⁶⁹

Luther jakaa ripin kolmeen eri lajiin. Näistä kahta ensimmäistä hän kutsuu ”kaikkien kristittyjen yhteiseksi tunnustukseksi”. Toinen niistä kohdistetaan Jumalalle: rukoilija tunnustaa syntinsä ja syyllisyytensä sekä pyytää anteeksiantoa. Toisessa taas toistensa lähimmäiset tunnustavat ja antavat anteeksi keskinäiset rikkomuksensa.⁴⁷⁰ Varsinaisesti Luther haluaa kuitenkin käsitellä kolmatta ripin lajia eli salaista rippiä. Siinä erityisellä tavalla omaatuntoa ahdistavat asiat voi kertoa ”vain yhden veljen läsnä ollessa” eli rippi-isälle.⁴⁷¹ Se ei perustu Isä meidän -rukouksen käskyihin vaan Jumalan toimintaan ihmisten kautta. Lutherin mukaan ripissä on kaksi kohtaa: ensin ihmisen suorittama synnintunnustus ja sitten Jumalan suorittama synninpäästö. Tärkein näistä on nimenomaan synninpäästö, jonka Jumala julistaa ”ihmisen suuhun panemallaan sanalla”.⁴⁷² Synnintunnustus ei siten ole teko, jonka tarkalla suorittamisella voisi ansaita synninpäästön. Ripissä on sen sijaan viime kädessä kyse Jumalan lahjan vastaanottamisesta.⁴⁷³

⁴⁶⁷ Arand et al. 2012, 83.

⁴⁶⁸ Arand et al. 2012, 85.

⁴⁶⁹ DK VI, 32 (BSELK 1979, 732; BSELK 2014, 1162). Saksaksi ”Darumb wenn ich zur Beichte vermane, so thu ich nichts anders, denn das ich ieberman vermahne, ein Christen zu sein.”

⁴⁷⁰ DK VI, 8–10, 12 (BSELK 1979, 727; BSELK 2014, 1159). Saksaksi ”– über diese Beicht, davon wir hie reden, noch zweierlei Beichte ist, die da mehr heissen mögen ein gemein Bekenntnis aller Christen”. Luther huomauttaa, että molemmat näistä ripin lajeista kuuluvat Isä meidän -rukoukseen. Lisäksi lähimmäisen kanssa on hänen mukaansa tehtävä sovinto ennen anteeksiannon pyytämistä Jumalalta. Vaikka siis Jumalan anteeksianto on ihmisten välisen anteeksiannon teologinen perusta, ihmisen itsensä näkökulmasta jälkimmäisen on tapahduttava aikaisemmin.

⁴⁷¹ DK VI, 13 (BSELK 1979, 728; BSELK 2014, 1159). Saksaksi ”– diese heimliche Beicht, so zwischen einem Bruder allein geschiehet”. Käytännössä Luther korosti tässä yhteydessä kristittyjen yleistä pappeutta niin, että jokainen kristitty saattoi toimia tarvittaessa ripin vastaanottajana. (Kettunen 1998, 33.)

⁴⁷² DK VI, 14–15 (BSELK 1979, 729; BSELK 2014, 1160). Saksaksi ”– die Beicht stehet in zweien stücken. Das erste ist unser Werk und thuen, das ich meine Sünde klage und begehre trost und erquickung meiner Seele. Das ander is tein werck das Gott thut, der mich durch das wort (dem Menschen in mund geleet) los spricht von meine Sünden, welchs auch das fürnemeste und edelste ist, so sie lieblich und tröstlich machet.”

⁴⁷³ DK VI, 16–18.

Jumalan lahjana henkilökohtaisen ripin on Lutherin mielestä oltava vapaaehtoinen.⁴⁷⁴ Synninpäästö on hänelle ”verrattoman jalo aarre, joka on kunnioittavin ja kiitollisin mielin otettava vastaan”. Siten se jo sellaisenaan motivoi kurjuutensa ja hätänsä tuntevan kristityn ripittäytymään.⁴⁷⁵ Luther arvostelikin katolisen kirkon ripittäytymispakkoa sekä ripittäytymiseen ohjaavaa uhkailua ja pelottelua. Katumuksen on hänen mukaansa synnyttävä myönteisestä oikeudenmukaisuuden rakastamisesta, ei kielteisestä synnin seurausten pelosta. Tämä iloinen katumus on yksin Jumalan työtä, joten sitä ei voi määrätä tai pitää ansiollisena.⁴⁷⁶ Ripissä ei siis vastaanottaja voi toimia ainoana Jumalan instrumenttina – myös ripittäytyjän toiminnan on oltava Jumalan vaikuttamaa. Näin koko rippi on Lutherille lopulta Jumalan toimintaa ihmisten kautta.

Luther kuitenkin varoittaa halveksimasta rippiä. Jumalan alulle panemana toimintana ripittäytyminen on käytännössä kristityn tunnusmerkki. Vastaavasti ripin vältteleminen kertoo evankeliumin halveksimisesta. Tämän vuoksi Luther jopa kieltää ehtoollisen sakramentin kaikilta, jotka elävät ripittäytymättä. He eivät Lutherin mukaan kuuntele saarnoja tai kehotuksia. Näin he ovat ylpeydessään itse syyllisiä siihen, että jäävät ilman anteeksiantoa. Heidän kanssaan ei kristityn tule olla missään tekemisissä.⁴⁷⁷ Sen sijaan kristityn on tutkittava kymmenen käskyn avulla omaatuntoaan ja ripittäydyttävä yksityisesti kaikista sydämessään tuntemistaan synneistä. Olennaista ei ole kuitenkaan synnin konkreettisten ilmenemismuotojen luettelointi vaan anteeksiannon kuuleminen syntisyyden ahdistassa.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ DK VI, 20.

⁴⁷⁵ DK VI, 22–23, 27 (BSELK 1979, 730; BSELK 2014, 1161). Saksaksi ”Das wort, sage ich, oder Absolutio, solltu ansehen, gros und teuer achten als ein trefflichen grossen schatz, mit allen ehren und danck anzunemen.”

⁴⁷⁶ DK VI, 21–22, 25; Kettunen 1998, 33.

⁴⁷⁷ DK VI, 28–30. Paavo Kettusen mukaan Lutherin vaatimus kuulustella uskoa ripissä ennen ehtoollista johti ripin ja sielunhoidon sitomiseen osaksi kirkkokuria. Uskon kuulustelu suunnattiin erityisesti lapsille ja ”rahvaalle”, joiden oli osoitettava ymmärtävänsä ehtoollisen omakohtaisen merkityksen. Vaikka jokaisen usko oli tutkittava ainakin kerran elämässä, käytäntö eriarvoisti ihmisjoukkoja ja liitti rippiin pakonomaisia piirteitä. Ripin merkitys vapauttavana sielunhoitovälineenä heikkenikin kristillisen opetuksen ja kasvatuksen sekä kirkollisen holhouksen painottamisen myötä. Jo 1500-luvun luterilaisissa kirkkojärjestyksissä ripittäytymisestä tehtiin ehtoolliselle osallistumisen edellytys. Lutherin painottama ripin opetuksellinen merkitys taas näkyi 1900-luvulle asti kinkeriperinteessä. Tämä sai luterilaiset kirkot panostamaan kansanopetukseen, mutta johti myös ripin sielunhoidollisen ulottuvuuden rappeutumiseen. (Kettunen 1998, 35–36.)

⁴⁷⁸ KK IV, 17–20; Kettunen 1998, 34. Vaikka Luther piti yleistä synnintunnustusta yksityisripissä poikkeustapauksena, hän piti sitä silti ajoittain aiheellisena. Tästä ajattelusta luterilaiset kirkot ovat myöhemmin poikenneet.

7. Schmalkaldenin opinkohdat

Kaarle V:n julistama vaatimus *Wormsin ediktin* toimeenpanosta 15.4.1531 mennessä sisälsi myös lupauksen: keisari pyrki suostuttelemaan paavia kutsumaan koolle kirkolliskokouksen eli konsiilin.⁴⁷⁹ Luther, Wittenbergin teologit ja reformaatiota kannattaneet hallitsijat toivoivat mahdollisesta konsiilista vapaata, yleistä ja kristillistä. Tällä tarkoitettiin koko kirkolle avointa piispojen kokousta, jossa ylin arvovalta olisi Jumalan Sanalla eikä paavilla. Reformaattoreiden oli tässä helppo vedota historiallisiin ennakkotapauksiin. Kirkon teologista perinnettä oli määritelty kirkolliskokouksissa jo Jerusalemin kokouksesta (Ap. t. 15) ja seitsemästä ekumeenisesta kirkolliskokouksesta lähtien.⁴⁸⁰ Lisäksi Konstanzin kirkolliskokous (1414–1418) oli vakiinnuttanut periaatteen yleisten konsiilien Jumalalta saadusta ja paavien yläpuolisesta vallasta. Kiistojen lisääntyessä jatkuvat muodolliset anomukset konsiilin järjestämisestä antoivat myös poliittista etua.⁴⁸¹

Keisarin vaikutusvallasta huolimatta keskustelut kirkolliskokouksesta tehostuivat vasta, kun vuonna 1534 paaviksi valittu Paavali III aloitti reforminsa. Hän ei kuitenkaan ollut lainkaan edeltäjänsä Klemens VII:ttä halukkaampi suostumaan Lutherin ja tämän tukijoiden asettamiin ehtoihin. Sen sijaan Paavali III halusi järjestää konsiilin estääkseen harhaoppisena pitämänsä reformaation leviämisen Alppien pohjoispuolella.⁴⁸² Lopulta 2.6.1536 hän kutsui yleisen kirkolliskokouksen kokoontumaan seuraavan vuoden toukokuussa Pohjois-Italian Mantovassa. Sijainti sopi konsiilin tarkoitukseen, sillä suurin osa Välimeren alueen runsaslukuisista piispoista oli italialaisia. Rooman istuin saattoi näin helposti varmistaa halutun tuloksen.⁴⁸³ Saksin vaaliruhtinaana isäänsä Johannia seurannut Johann

⁴⁷⁹ Arand et al. 2012, 140.

⁴⁸⁰ Arand et al. 2012, 142–143. Termi ”ekumeeninen” tulee kreikan kielen sanasta *οἰκουμένη*, joka tarkoittaa ”koko asuttua maailmaa”. Alun perin käsitettä sovellettiin verovapauksia saaneiden ammatillisten toimijoiden maailmanlaajuiseen yhteistoimintaan. Kristityt piispat yhdistivät sen jo 300-luvulla Nikaian kirkolliskokouksen (325) uskontunnustuksessa mainittuihin kirkon tunnusmerkkeihin. Näitä ovat ykseys, pyhyys, yleisyys eli katolisuus (kreikan kielen ilmauksesta *καθ' ὅλου*, ”kokonaisuuteen viitaten”) sekä apostolisuus. Jo Nikaian kirkolliskokousta pidettiin ekumeenisena eli koko kristikuntaa koskevana. Sittenkin muitakin merkittäviä kolminaisuusopin ja kristologian muotoiluja vahvistaneita kirkolliskokouksia alettiin kutsua ekumeenisiksi. Tämä edellytti kuitenkin käytännössä usein sitä, että konsiili oli keisarin koolle kutsuma ja sen päätökset paavin vahvistamia. Sekä idän että lännen kirkkojen ekumeenisina pitämiä kirkolliskokouksia on kaikkiaan seitsemän: Nikaia I (325), Konstantinopoli I (381), Efesos (431), Khalkedon (451), Konstantinopoli II (553), Konstantinopoli III (680–681) ja Nikaia II (787). Niiden säädöksistä tuli lopulta kanonisia niin, ettei niihin voitu tehdä lisäyksiä. Lisäksi lännen kirkoissa arvostetaan neljää ensimmäistä kirkolliskokousta hieman muita enemmän. Kirkolliskokousten ekumeenisuudesta ei tosin ole koskaan oltu yksimielisiä. Niiden hyväksyntä vaihtelee merkittävästi kirkkokunnittain. (Chadwick 2005, 73–75.)

⁴⁸¹ Chadwick 2005, 255–256, 258; Arand et al. 2012, 143.

⁴⁸² Arand et al. 2012, 143–144.

⁴⁸³ Tunnustuskirjat 1998, 19; Gassmann & Hendrix 2005, 32–33; Arand et al. 2012, 143–144.

Friedrich vastustikin kirkolliskokoukseen osallistumista. Paavin kutsu asetti evankeliset kuitenkin hankalaan kirkkopoliittiseen asemaan. Lutheria kannattaneet hallitsijat olivat jo vuosia aiemmin sitoutuneet osallistumaan kirkolliskokoukseen. Kieltäytyminen olisi ollut nöyryyttävää myös siksi, että keisari oli jo taivuteltu konsiilihankkeen vankkumattomaksi kannattajaksi. Lisäksi luterilaisilla oli syvä huoli kirkon yhtenäisyydestä. Kysymys konsiiliin osallistumisesta jäikin avoimeksi monen kuukauden ajaksi.⁴⁸⁴

Yleisen kirkolliskokouksen järjestämisen lisäksi Kaarle V:n vaatimukset vauhdittivat myös *Augsburgin tunnustuksen* allekirjoittajien ryhmittymistä yhdessä Lutherin tueksi. Allekirjoittaneet viiden alueen ja kahden kaupungin johtajat pelkäsivät keisarin pysäyttävän reformaation väkivalloin. Niinpä he muodostivat jo joulukuussa 1530 Schmalkaldenissa poliittisen ja sotilaallisen liiton, johon kuulumisen edellytti *Augsburgin tunnustuksen* tunnustamista. Tämä Schmalkaldenin liitto kasvoi 1530-luvulla kattamaan suurimman osan Saksan protestanttisista alueista ja kaupungeista.⁴⁸⁵ Liiton sisäinen valtapeli olikin ratkaisevassa asemassa, kun sen jäsenet harkitsivat osallistumista yleiseen konsiiliin. Saksin vaaliruhtinas Johann Friedrich halusi liiton kieltäytyvän kutsusta, mutta myös sitoutuvan opissaan tiiviimmin Lutherin omaan teologiaan. Alueensa vaikutusvallan ja yhtenäisen teologisen rintaman vahvistamiseksi hän halusi Lutherin kirjoittavan tiivistelmän evankelisesta opista. Tähän tehtävään nimettiin Lutherin avuksi myös useita Wittenbergin teologeja. Teologien välisiä erimielisyyksiä ei suvaittu: vaaliruhtinas kielsi heitä julkaisemasta omia mielipiteitään toistensa näkemyksistä.⁴⁸⁶

Kutsu kirkolliskokoukseen ja tarve Lutherin hengelliselle testamentille antoivat yhdessä aiheen uudelle opinkohtien kokoelmalle.⁴⁸⁷ Lutherin terveys oli heikentynyt edellisinä vuosina, ja toukokuusta 1536 alkaen hän kärsi jatkuvasti lisääntyvistä munuaiskiven aiheuttamista kivuista. Hän oli myös huolissaan sanomansa oikeasta ymmärtämisestä siinä tapauksessa, että sairaus voittaisi.⁴⁸⁸ Toisaalta kirkolliskokouksessa tai sen mahdollisessa vastakonsiilissa saatettaisiin päätyä neuvottelemaan opinkohdista roomalaiskatolilaisten edustajien kanssa.⁴⁸⁹ Niinpä vaaliruhtinas pyysi Lutheria aloittamaan testamenttinsa asioista, joista ei

⁴⁸⁴ Arand et al. 2012, 140, 144.

⁴⁸⁵ Gassmann & Hendrix 2005, 32; Arand et al. 2012, 139–141.

⁴⁸⁶ Arand et al. 2012, 144, 146–147. Lutheria auttoivat Melanchthon, Nikolaus von Amsdorf, Johannes Agricola, Georg Spalatin, Justus Jonas, Caspar Cruciger sekä Johannes Bugenhagen.

⁴⁸⁷ Tunnustuskirjat 1998, 19; Arand et al. 2012, 139.

⁴⁸⁸ Arand et al. 2012, 145.

⁴⁸⁹ Tunnustuskirjat 1998, 19; Arand et al. 2012, 146.

voitu neuvotella, ja päättämään sen neuvottelun mahdollistaviin asioihin. Toivuttuaan väliaikaisesti pahimmista kivuistaan Luther aloitti lopulta työnsä 11. joulukuuta. Työ oli määrä saada valmiiksi helmikuussa 1537 järjestettävään Schmalkaldenin liittokokoukseen mennessä. Teologien oli määrä tavata erikseen ja välittää Lutherin opinkohdat alueiden ja kaupunkien hallitsijoille. Hallitsijoiden tehtävänä oli puolestaan paneutua paavin kutsun poliittisiin seuraamuksiin.⁴⁹⁰

Sarja äkillisiä muutoksia teki näistä opinkohdista lopulta tarpeettomia varsinaisessa liittokokouksessa.⁴⁹¹ Paavali III lykkäsi konsiilin jo ennen joulukuuta ja siirsi sen kokoontumaan toistaiseksi täsmentämättömään paikkaan.⁴⁹² Luther, joka Melanchthonin tukemana kannatti konsiiliin osallistumista kirkon yhtenäisyyden nimissä, sitä vastoin aloitti työnsä liiankin vauhdikkaasti. Hän sai 18. joulukuuta sydänkohtauksen ja seuraavana päivänä rintakivun aiheuttaman hengenvaarallisen kouristuskohtauksen. Vaikka hän toipui riittävästi viimeistelläkseen luoksensa kokoontuneiden teologien avulla kirjoituksensa, terveyshuolet eivät hellittäneet. Vain päivä hänen Schmalkaldeniin saapumisensa jälkeen hänen munuaiskivensä alkoi jälleen vaivata. Lopulta hän sairastui vakavaan virtsatulehdukseen ja joutui palaamaan kotiinsa.⁴⁹³ Tämä lisäsi entisestään Lutherin testamentin symbolista arvoa. Melanchthon sekä Hessenin maakreivi Philipp halusivat kuitenkin Schmalkaldenin liitolle Lutherin opinkohtia avoimemmin muotoillun teologisen perustan. Näin opinkohdat jätettiin kokouksessa käsittelemättä.⁴⁹⁴ Lisäksi liittokokous päätti torjua paavin kutsun. Kirkolliskokous järjestettiin vasta Trentossa 1545.⁴⁹⁵

Opinkohtien arvovalta Lutherin testamenttina kuitenkin säilyi. Ne julkaisiinkin vaaliruhtinaan alkuperäisen tarkoituksen mukaisesti vuonna 1538.⁴⁹⁶ Luther ja muut opinkohtia valmistelleet teologit olivat allekirjoittaneet ne jo Witten-

⁴⁹⁰ Arand et al. 2012, 147–148.

⁴⁹¹ Tunnustuskirjat 1998, 20; Arand et al. 2012, 151.

⁴⁹² Tunnustuskirjat 1998, 20, 255n1; Arand et al. 2012, 153. Sittemmin kirkolliskokousta siirrettiin useammankin kerran. Ensin 20. huhtikuuta 1537 Paavali III siirsi sen marraskuun alkuun. Sitten se siirrettiin alkavaksi Vicenzassa 1.5.1538. Tämäkään aikataulu ei silti pitänyt, ja lopulta 21.5.1539 konsiili lykättiin toistaiseksi.

⁴⁹³ Arand et al. 2012, 145, 147, 151.

⁴⁹⁴ Gassmann & Hendrix 2005, 32; Arand et al. 2012, 151–152. Erityisesti Lutherin täsmällinen muotoilu Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisessa uhkasi haitata Schmalkaldenin liiton laajenemista Sveitsiin ja eteläiseen Saksaan. Melanchthon oli toukokuussa 1536 neuvotellut Martin Bucerin ja tämän liittolaisten kanssa sopimuksen yhteisestä ehtoolliskäsityksestä. Sen mukaan Kristus on läsnä ennen kaikkea ajassa, tapahtumassa ja sakramentin ”käytössä”. Paikkaan ja ehtoollisaineisiin sijoitetusta ruumiillisesta läsnäolosta ei tässä Wittenbergin konkordiassa puhuttu.

⁴⁹⁵ Tunnustuskirjat 1998, 20; Arand et al. 2012, 153. Vaikka Trenton kaupunki kuului tuolloin Pyhään saksalais-roomalaiseen keisarikuntaan, sen Alppien eteläpuolinen sijainti piti konsiilin tiukasti paavin hallinnassa. Lutherin kirjoittamia opinkohtia tai muitakaan evankelisten oppeja ei otettu lainkaan tarkasteltavaksi, vaan ne tuomittiin pikaisesti harhaoppeina. Trenton konsiili koontui toistuvasti seuraavana kahtena vuosikymmenenä ja uudisti keskiaikaiset kirkon käytännöt.

⁴⁹⁶ Gassmann & Hendrix 2005, 58; Arand et al. 2012, 146, 152.

bergissä, ja liittokokouksen päätyttyä allekirjoituksia kertyi lisää. Bugenhagenin ja von Amsdorfin aloitteesta teologit kokoontuivat allekirjoittamaan ne vapaaehtoisesti paikan päällä Schmalkaldenissa. Loput allekirjoitukset kerättiin paluumatkalla. Näin sai alkunsa prosessi, jonka myötä opinkohdat saivat lopulta tunnustuskirjan aseman. Vuoden 1553 Magdeburgissa julkaistussa laitoksessa ne saivat nimen *Schmalkaldenin opinkohdat* (*Die Schmalkaldischen Artikel*, lat. *Articuli Smalcaldici*).⁴⁹⁷ 1550-luvulla niitä alettiin hyväksyä osaksi alueellisia kirkkojärjestyksiä; tunnustuskirjan aseman ne saivat ensimmäiseksi Thuringenissä. Vuodesta 1563 lähtien ne sisällytettiin Lutherin katekismusten tavoin useiden evankelisten ruhtinaskuntien ja kaupunkien oppiasiakirjojen kokoelmiin. Lopulta niiden esikuvan mukaisesti opinkohdat sisällytettiin myös *Yksimielisyyden kirjaan* vuonna 1580.⁴⁹⁸

7.1. Vanhurskauttaminen pahuuden vastustajana

Luther kirjoitti *Schmalkaldenin opinkohdat* pääpiirteittäin vaaliruhtinas Johann Friedrichin ohjeiden mukaisesti. Hän jakoi esityksensä kolmeen osaan sen perusteella, kuinka mahdollista yksimielisyys vastapuolen kanssa oli.⁴⁹⁹ Hän kuitenkin aloittaa neljästä Jumalan arvovaltaa koskevasta opinkohdasta. Niissä kerrataan lyhyesti katolisen kolminaisuusopin perusväitteet varhaisen kirkon uskontunnustusten mukaisesti. Luther piti niitä osapuolille yhteisenä keskustelun opillisena perustana. Samalla ne asemoivat evankelisten suhteen lännen kirkon traditioon.⁵⁰⁰ Tämän jälkeen opinkohdat seuraavat vaaliruhtinaan ohjeita. Toinen osa käsittelee opinkohtia, joista ei voida neuvotella. Niistä keskeisin on ”ensimmäinen eli pääopinkohta”: vanhurskauttaminen yksin uskosta Jeesuksen Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen tähden.⁵⁰¹ Lopuksi kolmannessa osassa Luther käsittelee vanhurskauttamisopista seuraavia opinkohtia, joista voidaan keskustella. Käytännössä Luther on kuitenkin näidenkin suhteen hyvin taipumaton, eikä usko vastapuolen edes kiinnostuvan niistä.⁵⁰² Tämä on luonnollista, kun syy kirkolliskokouksen kutsumiselle tiedettiin.

Schmalkaldenin opinkohdat ovat eräänlainen tiivistelmä Lutherin jo 1510-luvun loppupuolelta alkaen esittämästä raamatuntulkinnasta.⁵⁰³ Toisaalta ne ovat

⁴⁹⁷ Tunnustuskirjat 1998, 20; Arand et al. 2012, 152.

⁴⁹⁸ Tunnustuskirjat 1998, 20; Gassmann & Hendrix 2005, 58–59. Alkuperäinen kieli on saksa.

⁴⁹⁹ Tunnustuskirjat 1998, 19; Arand et al. 2012, 151.

⁵⁰⁰ AS I; Arand et al. 2012, 147–148.

⁵⁰¹ AS II, 1, 4 (BSELK 1979, 415; BSELK 2014, 726, 728); Gassmann & Hendrix 2005, 59; Arand et al. 2012, 148. Saksaksi ”der erste und Heubartikel”.

⁵⁰² AS III, [johdanto]; AS III, XV, 3; Tunnustuskirjat 1998, 20; Arand et al. 2012, 148.

⁵⁰³ Arand et al. 2012, 148.

myös vastaus ajankohtaisen tilanteen haasteisiin, eikä niitä voikaan pitää tyhjentävänä opin esityksenä. Tilannekohtaisuus näkyy erityisesti tavassa, jolla Luther tiivistää kolminaisuusopin pikaisesti ja siirtyy sitten heti osapuolia erottaneeseen vanhurskauttamisoppiin.⁵⁰⁴ Luther näkee itsensä katolilaisena, mutta pitää katolilaisuudelle luovuttamattomana oppia siitä, että vanhurskauttaminen on Kristuksen työtä. Tähän työhön perustuu myös teologia kokonaisuudessaan. Juuri siksi kolmannen osan teologiset aiheet ovat periaatteessa keskusteltavissa, vaikka Luther ajattelee niiden seuraavan suoraan pääopinkohdasta. Teologia palvelee evankeliumin julistamista. Teologiset väittämät eivät ole Lutherille kiveen hakattuja kietyksiä Jumalan koko ilmoituksesta, vaan nousevat eri tilanteiden synnyttämistä kysymyksistä. Samoin tunnustuskirjat täydentävät toisiaan ja tarjoavat Raamatun opetuksen ytimeen perustuvan mallin uskon tunnustamiselle eri tilanteissa.⁵⁰⁵

Pääopinkohtana vanhurskauttamisoppi korostuu *Schmalkaldenin opinkohdissa* myös pahuuden näkökulmasta. Vanhurskauttamiseen yksin uskosta ”perustuu koko oppimme ja elämämme, jolla me vastustamme paavia, Perkelettä ja maailmaa”. Pahuus voittaa, ellei vanhurskauttamisopista olla ”täysin varmoja, ilman mitään epäilystä.”⁵⁰⁶ Vaikka Luther ei tässä suoraan kerro tämän epävarmuuden syistä, sen voi olettaa syntyvän juuri uskon puutteesta. Jos vanhurskauttaminen tapahtuu yksin uskosta, usko on vanhurskauden sekä välttämätön että riittävä ehto. Usko syntien sovitukseen ja Kristuksen ylösnousemukseen Jumalan ilmoituksen mukaisesti riittää Lutherin mukaan myös tuomaan varmuuden pelastuksesta.⁵⁰⁷ Ilman pelastusvarmuutta ei siis voi olla uskoakaan. Tämän myötä ilman uskoa eli vanhurskauttamisen perustaa katoaa puolestaan perusta pahuuden vastustamiselta. Epävarman sydämessä pahuus on siis käytännössä jo voittanut.

Ensimmäisen opinkohdan perusteella Luther hylkää täysin katolisen kirkon opin messusta synneistä vapauttavana uhrina ja suorituksena. Synneistä vapauttaa ainoastaan Jeesus Kristus.⁵⁰⁸ Luther tulkitsee katolisen messun messuntoimittajan yritykseksi ”sovittaa itseään ja muita Jumalan kanssa sekä hankkia ja ansaita syntien anteeksiantamusta ja armoa”. Messuntoimittajan hurskaudella ei hänen mu-

⁵⁰⁴ Tunnustuskirjat 1998, 20; Arand et al. 2012, 148. Tämä esitystapa poikkeaa Lutherin katekismuksista, joissa koko apostolinen uskontunnustus on jaettu Kolminaisuuden persoonien mukaan.

⁵⁰⁵ Arand et al. 2012, 148–149.

⁵⁰⁶ AS II, I, 5 (BSELK 1979, 416; BSELK 2014, 728). Saksaksi ”Und auff diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt leren und leben. Darumb müssen wir des gar gewis sein und nicht zweiveln. Sonst ist alles verlornen, und behelt Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.”.

⁵⁰⁷ Jälkimmäistä, päättelyketjun kannalta ratkaisevaa oletusta ei esitetä tässä opinkohdassa. Luther kuitenkin esittää sen muissa kirjoituksissaan. Ks. esim. Lopes Pereira 2012, 289.

⁵⁰⁸ AS II, II, 1.

kaansa ole merkitystä, koska synnit kantaa hänen sijaansa Jumalan Poika.⁵⁰⁹ Lisäksi uskonoppien on perustuttava ihmisten käskyjen sijaan Jumalan sanaan.⁵¹⁰ Näistä syistä Luther arvostelee messun ohella kiirastulioppia, pyhiinvaelluksia, kuolleiden avustamista, rukousveljistöjä, pyhäinjäännösten kunnioittamista, aneita ja pyhien avuksihuutamista.⁵¹¹ Kunnia pelastuksesta ja pyhityksestä kuuluu yksin Jumalalle. Niihin liittyvän avun pyytäminen muilta tahoilta on siten epäjumalanpalvelusta.⁵¹² Vastaavasti Luther pitää ”*jure divino* eli Jumalan sanan perusteella” koko kristikunnan päänä yksin Jeesusta Kristusta.⁵¹³ Näin hän pitää paavin valtaa muihin piispoihin nähden pelkkänä tarpeettomana ihmisten keksintönä. Kaikkien piispojen tulisi hänestä olla ”virkansa puolesta” yhdenvertaisia sekä yksimielisiä ”opissa, uskossa, sakramenteissa, rukouksessa ja rakkauden teoissa”.⁵¹⁴

7.2. Perisynti pahuuden ja sovituksen ilmentymänä

Kolmannessa osassa Luther käsittelee opinkohtia, joista ”meidän sopii keskustella oppineitten ja ymmärtäväisten kanssa tai omassa joukossamme”. Niitä ovat synti, laki, parannus, evankeliumi, kaste, ehtoollinen, avainten valta, rippi, kirkonkirous, pappisvihkimys, pappien avioliitto, kirkko, hyvät teot, luostarilupaukset sekä ihmissäännöt. Paavin hän ei kuitenkaan usko antavan niille arvoa. Joka tapauksessa hän käy ne kohta kohdalta läpi, täydentäen näin samalla hengellisen testamenttinsa.⁵¹⁵ Luther aloittaa perisyntiopista, joka hänen mukaansa pohjautuu Kristuksen sovitustyöhön. Koska Kristus on kuollut niin meidän sielujemme kuin meidän ruumiidemme puolesta, on näiden molempien oltava lähtökohtaisesti turmeltu-

⁵⁰⁹ AS II, II, 7 (BSELK 1979, 418; BSELK 2014, 730). Saksaksi ”—die Messe nichts anders ist noch sein kan — denn ein werck der Menschen — damit einer sich selbs und andere mit sich gegen Gott versünen, vergebung der sunden und gnade erwerben und verdienen wil”.

⁵¹⁰ AS II, II, 15.

⁵¹¹ AS II, II, 12, 16, 18, 21–25; Tunnustuskirjat 1998, 262n10. Luther lukee nämä muut katolisen kirkon käytännöt katolisen messun seurauksiksi. Toisaalta esimerkiksi pyhiinvaellukset toimivat myöhäiskeskiajan kirkossa koko kristityn elämän mallina. Kristittyjen ajateltiin kulkevan kasteesta lähtien eri polkuja kohti yhteistä päämäärää, Jumalan pyhää valtakuntaa. Siellä ei kuitenkaan voi olla syntisiä, joten ihmisten on ensin muututtava, kuten pyhiinvaelluksessakin tapahtuu. Juuri tästä ajatuksesta syntyi oppi synneistä puhdistavasta kiirastulesta. Lutherin messukritiikki onkin ennen kaikkea kritiikkiä omavanhurskautta kohtaan. Ihminen ei voi vaikuttaa pelastukseensa lainkaan. Siksi hänen on luotettava Raamatussa ilmoitettuun Jumalan sovitustyöhön.

⁵¹² AS II, II, 26.

⁵¹³ AS II, IV, 1 (BSELK 1979, 427; BSELK 2014, 738, 740). Saksaksi ”Das der Bapst nicht sey Iure divino oder aus Gottes wort das Heubt der gantzen Christenheit (Denn das gehört einem allein zu, der heisst Jhesus Christus)”.

⁵¹⁴ AS II, IV, 5, 9 (BSELK 1979, 430; BSELK 2014, 742). Saksaksi ”Darümb kan die Kirche nimer mehr bas regiert und erhalten werden, Denn das wir alle unter einem Heubt Christo leben und die Bisschove alle gleich nach dem Ampt — vleissig zusammen halten inn eintrechtiger Lere, Glauben, Sacramenten, Gebeten und wercken der Liebe etc.”

⁵¹⁵ AS III, I–XV (BSELK 1979, 433; BSELK 2014, 746); Tunnustuskirjat 1998, 267. Saksaksi ”Folgende stücke oder Artikel mügen wir mit gelerten, vernünfftigen oder unter uns selbs handeln.”

neita.⁵¹⁶ Tämä turmelus on Aatamin tottelemattomuudesta johtuva synti. Se on kuoleman ja Saatanan vallassa olemista, joka johtaa pahoihin tekoihin eli kymmenen käskyn rikkomiseen. Perisynti hallitsema ihminen ei välitä tuntea Jumalaa. Perisynti onkin ymmärrettävissä vain Raamatun sanan perusteella.⁵¹⁷ Siksi Luther arvostelee skolastikkojen optimistista kuvaa ihmisen luonnollisesta järjestyksestä ja tahdosta. Se tekisi hänen mukaansa Kristuksen sovitustyön turhaksi.⁵¹⁸

Perisynti paljastaa Lutherin mukaan ihmiselle ennen kaikkea Jumalan laki. Se ”osoittaa ihmiselle, kuinka pohjattoman syvälle hänen luontonsa on langennut ja turmeltunut”.⁵¹⁹ Synnin ihmisessä vaikuttama pahuus on kuitenkin niin suurta, ettei laki voi yksin estää syntiä. Pelkkä rangaistuksen uhka tai armon lupaus voi päinvastoin saada tahtoaan seuraavan ihmisen vihaamaan lakia entistä enemmän. Toiset taas kuvittelevat voivansa käyttää lakia pyhittämään itsensä teoillaan.⁵²⁰ Aito katumus ei pohjaudukaan ihmisen aktiivisuuteen (lat. *activa contritio*) vaan Jumalan synnyttämään todelliseen sydämen tuskaan (lat. *passiva contritio*).⁵²¹ Se valmistaa ihmisen ottamaan uskossa vastaan evankeliumin lupauksen. Katuva on tietoinen kadotukseen johtavasta syntisyydestään Jumalan edessä ja pyytää siksi Häneltä armoa ja anteeksiantoa.⁵²² Oikea, Johannes Kastajan saarnaama (Matt. 11:10; 3:2, 7) parannus opettaa ripittäytyjän tunnustamaan kaiken itsessään olevan pelkäksi synniksi. Kaikki omat teot ovat pahoja. Ja koska perisynti säilyy hänessä koko elämän ajan, oikean parannuksen on jatkuttava kuolemaan asti.⁵²³

Evankeliumi taas tuo armon ja anteeksiannon syntiselle. Se vaikuttaa niin sanan ja sakramenttien kuin avainten vallan ja kristittyjen välisen keskustelunkin kautta.⁵²⁴ Tässä yhteydessä Luther esittää jälleen augustinolaisen sakramenttikäsityksen, jonka mukaan sakramentti syntyy Jumalan sanan liittyessä aineeseen.⁵²⁵ Sakramentit onkin toteutettava Jumalan asetusten mukaisesti – muuten ihminen

⁵¹⁶ AS III, I, 11.

⁵¹⁷ AS III, I, 1–3.

⁵¹⁸ AS III, I, 3–11. Luther kuvaa skolastikkojen uskovien ihmisen luonnollisen järjen ja tahdon turmeltumattomuuteen. Ihmisellä on vapaus tehdä tai olla tekemättä sekä hyvää että pahaa. Hän kykenee jopa noudattamaan kaikkia Jumalan käskyjä ilman Pyhän Hengen armolahjoja. Ja niin kauan kuin hän tekee voitavansa, Jumala on hänelle armollinen. Nämä opetukset vievät kuitenkin Lutherin mukaan syyn Kristuksen kuolemalta: silloin Kristus ei olisi voinut kuolla syntien vuoksi.

⁵¹⁹ AS III, II, 4 (BSELK 1979, 436; BSELK 2014, 750). Saksaksi ”Aber das fürnemste ampt oder krafft des Gesetzes ist, das es die Erbsunde mit früchten und allem offenbare und dem Menschen zeige, wie gar tieff seine natur gefallen und gründlos verderbet ist”.

⁵²⁰ AS III, II, 1–3.

⁵²¹ AS III, III, 2–3.

⁵²² AS III, III, 4–5.

⁵²³ AS III, III, 29–30, 35–36, 39–40.

⁵²⁴ AS III, IV.

⁵²⁵ AS III, V, 1.

asettaa itsensä Jumalan yläpuolelle.⁵²⁶ Kristuksen evankeliumissa säätämä synninpäästö eli absoluutio on tarkoitettu lohdutukseksi juuri aralle omalletunnonle. Se perustuu Kristuksen opetuslapsilleen antamaan avainten virkaan eli valtaan ”sitoa syntiin ja päästää synnistä” (Matt. 16:19; 18:18).⁵²⁷ Se annetaan ulkoisesti eli suullisesti niin kuin Lutherin mukaan kaikki Jumalan armo ylipäänsä. Henki annetaan vain ”edeltävän sanan välityksellä ja myötä”.⁵²⁸ Tässä mielessä Jumala on tekemisissä ihmisten kanssa vain ja ainoastaan sanan ja sakramenttien kautta. Joka väittää saaneensa Hengen ilman tai ennen Raamatun lukemista ja suullista sanaa, on Lutherin silmissä ”hurmahenki”. Hän toimii Saatanan vaikutuksesta ja luottaa siksi Jumalan sijaan omiin mielipiteisiinsä.⁵²⁹

”Uppiniskaisia julkisyntisiä” ei Luther päästäisi ehtoolliselle eikä ylipäänsä seurakuntayhteyteen. Seurakuntayhteyden edellytys on hänen mukaansa parannus ja synnin karttaminen.⁵³⁰ Kirkko onkin hänelle Jumalan sanan ja oikean uskon pyhittämien uskovaisten yhteisö.⁵³¹ Uskon kautta ihminen saa ”aivan uuden puhtaan sydämen” (Ap. t. 15:9), sillä Jumala pitää Kristuksen sovittamaa syntistä vanhurskaana ja pyhänä.⁵³² Tätä seuraavat vuorostaan Jumalan edessä hyvät teot. Nekään eivät välttämättä ole itsessään täydellisiä, mutta Kristuksen tähden Jumala lukee myös ihmisen teot vanhurskaaksi. Hyvät teot ovat siten merkki uskosta, ja niiden puute taas merkki epäuskosta.⁵³³ Ihmissäännöt sitä vastoin eivät tuo syntien anteeksiantoa tai autuutta sen enempiä kuin niiden rikkomisen kuolemaa.⁵³⁴

⁵²⁶ AS III, VI, 3–4.

⁵²⁷ AS III, VII, 1 (BSELK 1979, 452; BSELK 2014, 768); VIII, 1; Tunnustuskirjat 1998, 275n26. Saksaksi ”Die Schlüssel sind ein Ampt und gewalt, der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die sünde”.

⁵²⁸ AS III, VIII, 3 (BSELK 1979, 453; BSELK 2014, 770). Saksaksi ”– Gott niemand seinen Geist oder gnade gibt, on durch oder mit dem vorgehend eusserlichem wort”.

⁵²⁹ AS III, VIII, 3–5, 10.

⁵³⁰ AS III, IX (BSELK 1979, 457; BSELK 2014, 772, 774). Saksaksi ”– der rechte Christliche Bann, das man offenbarliche, halstarrige sunder nicht sol lassen zum Sacrament oder ander gemeinschaft der Kirchen komen, bis sies ich bessern und die sünde meiden.”

⁵³¹ AS III, XII, 2–3.

⁵³² AS III, XIII, 1 (BSELK 1979, 460; BSELK 2014, 776). Saksaksi ”– Das wir durch den glauben (wie S. Petrus sagt) ein ander neu, rein hertz kriegen und Gott umb Christi willen, unsers Mitlers, uns für gantz gerecht und heilig halten wil und hellt”. Tarkkaan ottaen Apostolien tekojen jae 15:9 kertoo Jumalan puhdistavan sydämen uskolla. Luther tulkitsee tämän täysin uuden sydämen saamiseksi.

⁵³³ AS III, XIII, 2, 4.

⁵³⁴ AS III, XV, 1.

8. Yksimielisyyden ohje

Alankomaiden hovissa varttunut keisari Kaarle V kannatti kirkon institutionaalista ja moraalista uudistamista Erasmus Rotterdamilaisen raamatullisen humanismin ihanteiden mukaisesti. Sen sijaan Lutherin vaatiman kirkon keskeisten opetusten reformin merkityksestä hänellä ei ollut minkäänlaista käsitystä. Paavin arvovaltaa haastaessaan Luther kuitenkin uhkasi keisarikunnan arvoasemaa, kun evankeliset ruhtinaat hyödynsivät Lutherin reformia vastustaakseen vallan keskittämistä.⁵³⁵ Evankelisten kieltäytyttyä osallistumasta yleiseen kirkolliskokoukseen Kaarle V järjestikin vuosina 1540–1541 sarjan kollokvioita eli keskustelutilaisuuksia. Niiden tarkoitus oli palauttaa keisarikunnan uskonnollinen yhtenäisyys, mutta yritys epäonnistui. Vaikka katolilaiset ja evankeliset hyväksyivät osin toisensa kristittyinä, erimielisyydet vanhurskauttamisopin käytännön seurauksista osoittautuivat liian syviksi.⁵³⁶ Lopulta Kaarle V menetti toivonsa valtakunnan uskonnollisen hajaannuksen rauhanomaiseen estämiseen, ja alkoi valmistautua sotaan.⁵³⁷

Tilaisuus Schmalkaldenin liiton kukistamiseen koitti vasta vuonna 1546. Kaarle V hallitsi suurempaa maa-aluetta kuin yksikään toinen Habsburgin suvun kruununperijä, mikä vaati keisarin jatkuvaa huomiota. Resursseja veivät myös valtapeli paavien ja Ranskan Valois’n hallitsijasuvun kanssa sekä taistelut turkkilaisia ja Välimeren merirosvoja vastaan.⁵³⁸ Schmalkaldenin liiton yhtenäisyys kuitenkin heikentyi, kun Hessenin maakreivi Philippin kaksinnaiminen Lutherin ja Melanchthonin luvalla paljastui. Teosta oli keisarikunnassa säädetty kuolemanrangaistus. Lisäksi Trenton kirkolliskokous poisti lopullisesti tarpeen sietää evankelisia uskonnollisen yhtenäisyyden nimissä.⁵³⁹ Kaarle V hyödynsikin liiton rakoilun kohdistamalla hyökkäyksensä sen johtajiin, maakreivi Philippiin ja vaaliruhtinas Johann Friedrichiin. Hän julisti heidät lainsuojattomiksi keisarillisen lain rikkomisen vuoksi. Samalla hän suostutteli osan evankelisista ruhtinaista joko tukemaan keisarikuntaa tai vannomaan puolueettomuuttaan. Lopulta 24.4.1547 keisarin armeija tavoitti Schmalkaldenin liiton joukot Mühlbergissä ja onnistui vangitsemaan sekä Philippiin että Johann Friedrichin.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Arand et al. 2012, 171.

⁵³⁶ Gassmann & Hendrix 2005, 33–35, 246. Evankeliset vastustivat erityisesti transsubstantiaatiooppia, jonka mukaan ehtoollisleivän ja -viinin sisäinen olemus muuttuu Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. He vastustivat myös roomalaiskatolisten muita kannanottoja sakramenteista, pappien selibaatista, pyhimysten avuksi huutamisesta ja kirkon auktoriteetista tulkitta Raamattua.

⁵³⁷ Gassmann & Hendrix 2005, 39.

⁵³⁸ Gassmann & Hendrix 2005, 39; Arand et al. 2012, 171–172.

⁵³⁹ Gassmann & Hendrix 2005, 39; Arand et al. 2012, 169, 172.

⁵⁴⁰ Arand et al. 2012, 172–173.

Keisarikunnan hallinnon yritys hävittää evankelinen usko väkivalloin jäi vajavaiseksi. Kaarle V pyrki kyllä hyödyntämään sotavoittoaan ottamalla käyttöön omien teologiensa uudistusohjelman Augsburgin valtiopäivillä vuonna 1548. Sen oli tarkoitus turvata valtakunnan uskonnollinen yhtenäisyys väliaikaisesti, kunnes Trenton konsiili saataisiin päätökseen. Keisarin itsevaltaisilta vaikuttaneet toimet saivat kuitenkin osan Saksan roomalaiskatolisista ruhtinaista liittoutumaan evankelisten ruhtinaiden kanssa. He taas löysivät tarvittavan tuen Ranskan kuninkaalta Henrik II:lta. Lisäksi keisarin veli ja kruununperijä Ferdinand alkoi pelätä asemansa puolesta ja oli siten halukkaampi sovittelemaan evankelisten kanssa.⁵⁴¹ Moninaisten neuvottelujen seurauksena Augsburgin uskonrauha (1555) turvasikin lopulta *Augsburgin tunnustuksen* kannattajien laillisen aseman. Vaikka heidän oikeutensa olivat katolilaisia rajoitetummat, heitä ei voinut enää vainota tai syyttää lain edessä. Tämä esti käytännössä Kaarle V:n aikeet lopullisesti.⁵⁴²

Poliittinen uhka toi kuitenkin pysyvästi esiin Lutherin seuraajien väliset erimielisyydet.⁵⁴³ Lutherin oma raamatuntulkinta oli kehittynyt vähitellen lukuisien vaikuttimien myötä, ja sama päti erilaisiin tulkintoihin hänen ajattelustaan.⁵⁴⁴ Koko reformaation ajan vaikuttanut tarve tulkita ja soveltaa Lutherin ajatuksia lisääntyikin entisestään, kun hän kuoli 18.2.1546.⁵⁴⁵ Lopulta erimielisyydet kärjistyivät julkiseksi paheksunnaksi, kun Melanchthon lähimpine oppilaineen teki keisarillisen lain edessä myönnytyksiä epäolennaisina pitämissään käytännöissä. Myönnytysten tarkoitus oli turvata evankelisen reformin ja Wittenbergin yliopiston asema uudessa tilanteessa. Melanchthon tulkitsi Lutherin periaatteen kristityn vapaudesta sallivan tällaisten neutraalien käytäntöjen muutokset, joita Raamatussa ei erikseen kielletä.⁵⁴⁶ Monet Melanchthonin entisistä oppilaista kuitenkin tyrmistyivät tästä linjasta ja kokivat sen niin Jumalan kuin Lutherinkin pettämisenä. Heidän näkökulmastaan uskon liturgisia ilmaisuja tai muita käytäntöjä ei voinut erottaa niitä koskevasta opetuksesta.⁵⁴⁷ Tämä kiista jatkui vielä senkin jälkeen, kun Augsburgin uskonrauha teki siitä poliittisesti tarpeettoman.⁵⁴⁸

⁵⁴¹ Arand et al. 2012, 173, 175.

⁵⁴² Arand et al. 2012, 174.

⁵⁴³ Arand et al. 2012, 161.

⁵⁴⁴ Arand et al. 2012, 165.

⁵⁴⁵ Arand et al. 2012, 161, 171.

⁵⁴⁶ Arand et al. 2012, 164, 173, 178. Näitä kirkollisia käytäntöjä kutsuttiin kreikankielisellä nimellä *ἀδιάρμογα*, yhdentekevät ehdonvallan asiat.

⁵⁴⁷ Arand et al. 2012, 178, 181.

⁵⁴⁸ Arand et al. 2012, 174, 181. Syitä kiistan jatkumiseen oli useita. Ensinnäkin Lutherin kuoltua ja Melanchthonin menetettyä arvovaltansa oppilaidensa silmissä kiistakumppaneilta puuttui johtaja, joka voisi asemallaan ratkaista erimielisyydet. Toiseksi henkilökohtaiset syyttelyt vahvistivat epä-

Ehdonvallan asiat eivät olleet ainoa luterilaisuuden sisäisten kiistojen aihe. Melanchthon ja Luther olivat väitelleet Johannes Agricolan ja tämän kannattajien kanssa vuosikymmeniä lain asemasta kristityn elämässä.⁵⁴⁹ Lisäksi 1550-luvulla syntyi kauaskantoisia kiistelyitä vanhurskauttamisopista, hyvistä teoista, ihmisen tahdosta ja ehtoollisesta.⁵⁵⁰ Kiistoja ratkottaessa päädyttiin myös keskustelemaan siitä, miten uskonrauhan takeena toiminutta *Augsburgin tunnustusta* tuli tulkita. Kaikki Wittenbergin evankeliset olivat aluksi pitäneet sitä Jumalan opetuksen jatkuvasti kehittyvänä tunnustuksena, jonka muotoiluja voitiin tarvittaessa terävöittää. Melanchthon olikin muokannut sen saksankielistä versiota vuonna 1533 ja latinankielistä versiota vuonna 1540. Evankeliset hyväksyivät ensin molemmat Lutherin opetuksen mukaisiksi uskon todistuksiksi.⁵⁵¹ Uskonrauha loi kuitenkin protestanteille kannustimen hakeutua *Augsburgin tunnustuksen* suojiin. Alettiin pelätä reformoitujen ehtoollisopin pesiytymistä luterilaisuuteen latinankielisen version uudelleenmuotoilujen varjolla. Monet Kristuksen todelliseen läsnäoloon uskovat hylkäsivätkin muokkaukset ja painottivat alkuperäistä tunnustustekstiä.⁵⁵²

Vähitellen kiistanaiheet jakoivat osan evankelisista kahteen vastakkaiseen ryhmään. Toisella puolella olivat radikaalimmin Lutherin ajattelua seuranneet tai laajentaneet ”aitoluterilaiset”, toisella Melanchthonia kannattaneet ”filippistit”.⁵⁵³ Suurin osa Saksan evankelisista teologeista ei tosin osallistunut kiistoihin, eivätkä eri kiistoihin osallistuneet ryhmittymät olleet aina samoja. Kiistojen osapuolista aitoluterilaiset ja filippistit olivat kuitenkin kaikkein merkittävimmät.⁵⁵⁴ Heidän lähestymistapansa kirkkoelämään erosivat alusta lähtien toisistaan. Aitoluterilaiset tunnustivat uskoaan huoletta julkisesti, erottivat kirkon jyrkemmin valtakunnasta sekä pyrkivät yksinkertaistamaan keskiaikaisia kirkon käytäntöjä taikauskon kit-

luuloja molemmin puolin. Lisäksi taustalla olivat kaikille evankelisille elintärkeät opinkohdat. Molemmat osapuolet pitivät liturgiaa välttämättömänä osana kristityn elämää. Molemmat myös tavoittelivat selkeää uskontunnustusta sielunhoidollisista syistä. Melanchthonin kannattajat painottivat sanojen merkityksiin perustuvaa kompromissia poliittisessa paineessa, jota maanpakoon läheneet teologit eivät kokeneet yhtä suoraan. Hänen vastustajansa puolestaan kokivat keisarikunnan vainon asettaneen koko kristillisen uskon ja kirkon lahjomattomuuden vaakalaudalle. Heille kyse oli ennen kaikkea siitä, kuinka papit ja heidän sanansa vaikuttivat kuulijoihin. Käytäntöjen muutos uhkasi heistä uskon ydintäkin, sillä monet seurakuntalaiset yhdistivät uskonsa perustukset uskon ulkoisiin merkkeihin ja ilmaisuihin. (Arand et al. 2012, 177, 181–183.)

⁵⁴⁹ Gassmann & Hendrix 2005, 62; Arand et al. 2012, 70–72, 165–167.

⁵⁵⁰ Gassmann & Hendrix 2005, 63.

⁵⁵¹ Arand et al. 2012, 174.

⁵⁵² Tunnustuskirjat 1998, 23; Arand et al. 2012, 175.

⁵⁵³ Arand et al. 2012, 184–185. Ryhmien nykyisin vakiintuneet nimitykset otettiin käyttöön vasta 1700-luvun lopussa. Molemmat ryhmät kokivat seuraavansa opissaan Raamattua ja Lutheria. Aitoluterilaiset kutsuivat vastustajiaan ”adiaforisteiksi”, kun taas filippistit nimesivät vastustajansa näiden johtajan, Matija Vlačićin eli Matthias Flaciuksen mukaan.

⁵⁵⁴ Arand et al. 2012, 184.

kemiseksi. Filippistit taas pyrkivät säilyttämään kirkon yhtenäisyyden, painottivat kirkon velvollisuuksia valtiota kohtaan ja suhtautuivat aluksi avoimemmin keskiaikaisiin kirkkokäytäntöihin. Opillisesti he lähestyivät keskiajan tapaa keskittyä ihmisen aktiivisuuteen ja vaikutukseen pelastuksessa. Aitoluterilaiset sitä vastoin painottivat radikaalimmin oppia perisynnistä sekä oppia pelastuksesta yksin uskon kautta tapahtuvana Jumalan armolahjana.⁵⁵⁵

Kaikki evankeliset kuitenkin pyrkivät yksimielisyyteen jo julkisten kiistojen alkuvaiheissa 1550-luvun alkupuolella. Aitoluterilaiset vaativat yleensä teologien synodia, jossa ongelmat ratkottaisiin yksityiskohtaisin uskonlauselmin ja erillisillä harhaoppien tuomioilla. Filippistit puolestaan asettivat yksimielisyyspyrkimykset ensisijaisesti ruhtinaiden vastuulle, painottaen lyhyitä opin tiivistelmiä ja anteeksiantoa harhaoppeihin syyllistyneitä kohtaan.⁵⁵⁶ Molemmat osapuolet perustivat oppinsa *Augsburgin tunnustuksessa* tiivistettyyn Raamatun tulkintaan.⁵⁵⁷ Vaikka molemminpuolinen epäluulo johti teologiset keskustelijat ajoittain liioitteluihin ja väärinymmärryksiin, tarve yhteiselle tunnustukselle pakotti etsimään sopua.⁵⁵⁸ Lisäksi ruhtinaat pyrkivät yhtenäistämään pastoreidensa uskonopetusta omilla maillaan. Toisinaan olosuhteet pakottivat kirjoittamaan *Augsburgin tunnustukseen* perustuvia uskontunnustuksia tai ainakin tuomitsemaan eri harhaoppeja. Toisissa ruhtinaskunnissa taas koottiin jo olemassa olevista asiakirjoista virallisia oppikoelmia (lat. *corpus doctrinae*). Ne toimivat alueidensa uskonmääritelmänä sekä opillisena normina.⁵⁵⁹ Maantieteellisesti rajatusta arvovallastaan ja keskinäisistä eroistaan huolimatta ne todistivat yhteisestä luterilaisen opin ytimestä: esimerkiksi *Augsburgin tunnustus* ja *Apologia* kuuluivat poikkeuksetta näihin kokoelmiin.⁵⁶⁰

Ratkaiseva askel kohti yksimielisyyttä otettiin vasta, kun filippistit menettivät sovitteluja johtaneiden teologien ja ruhtinaiden luottamuksen. Melanchthonin kuoltua vuonna 1560 hänen oppilaansa jatkoivat Wittenbergin sakramenttiopin uudelleenmuotoilua. Vuosikymmenen lopussa tiedekunnan johto vaihtui nuorempaan, jolloin oppi Kristuksen luontojen välisestä ominaisuuksien jakamisesta (lat. *communicatio idiomatum*) kyseenalaistettiin. Kristuksen jumalallisen luonnon

⁵⁵⁵ Arand et al. 2012, 185–188.

⁵⁵⁶ Arand et al. 2012, 255.

⁵⁵⁷ Arand et al. 2012, 256.

⁵⁵⁸ Arand et al. 2012, 257. Tämä tarve lisääntyi erityisesti sen jälkeen, kun syksyn 1557 Wormsin kollokvio roomalaiskatolisten teologien kanssa keskeytyi evankelisten erimielisyyksien vuoksi. Aitoluterilaiset käytännössä pakotettiin vetäytymään keskusteluista. Sittenmin vielä Trenton kirkolliskokous vietiin päätökseen, mikä yhtenäisti roomalaiskatolisen uskonkäsityksen ja voimisti evankelisten vastustajia entisestään. (Tunnustuskirjat 1998, 23.)

⁵⁵⁹ Arand et al. 2012, 259–260.

⁵⁶⁰ Arand et al. 2012, 261–262.

uskottiin kyllä olevan sakramentissa läsnä, mutta Hänen inhimillisen luontonsa ajateltiin olevan pysyvästi taivaassa. Ehtoollisen hyöty perustuikin sen käyttöön, ei ehtoollisaineisiin tai Kristuksen asetussanoihin. Kastetta puolestaan ei pidetty armonvälineenä lainkaan vaan vain merkkinä Jumalan armosta. Nämä opit herättivät teologisia kiistoja ja kritiikkiä Saksin vaaliruhtinaskunnan hallintoa kohtaan. Wittenbergin johtavat filippistiteologit kuitenkin välttivät Lutherin arvovallan avointa kyseenalaistamista ja vakuuttivat Saksin vaaliruhtinas Augustille luterilaisuuttaan. Tästä huolimatta hän lopulta koki tulleen petetyksi ja määräsi osan filippisteistä vangittaviksi. Vaaliruhtinaskunnan uusi opillinen suunta määritettiin Torgaussa toukokuussa 1574: sen mukaan sekä Luther että Melanchthon olivat opettaneet Kristuksen ruumiin ja veren todellista läsnäoloa ehtoollisessa.⁵⁶¹

Poliittinen muutos johti lopulta uuden tunnustuskirjan luomiseen. Varmistaakseen yksimielisyyden maillaan August pyysi apua ja neuvoja useiltakin ruhtinailta. Tämä sai ruhtinaat muodostamaan teologien verkostoja, jotka vuorostaan laativat uuden teologisen asiakirjan, *Maulbronnin kaavan* (*Maulbronner Formel*). Ruhtinaiden neuvojen perusteella August taas kokosi Lichtenbergiin kaksitoista omaa teologiaan. Nikolaus Selneckerin ehdotuksesta sovittelutyötä johtamaan lainattiin lisäksi Württembergin herttuakunnan hovista Jakob Andreae. Hän ja August hyödynsivät tilaisuutensa ja päättivät pyrkiä paitsi vaaliruhtinaskunnan sisäiseen, myös luterilaiseen yksimielisyyteen ylipäänsä. Andreae järjestikin laajemman teologikokouksen oman ryhmänsä ja neljän muun teologin välillä Torgaussa toukokuussa 1576.⁵⁶² Heistä Martin Chemnitz ja David Chytraeus olivat auttaneet Andreaeta viimeistelemään oman ratkaisuehdotuksensa nimeltä *Schwabenin yksimielisyys* (*Schwäbische Konkordie*). He olivat myös muokanneet siitä kollegoidensa kanssa uuden ehdotuksen, *Schwabenin ja Saksin yksimielisyys* (*Schwäbisch-Sächsische Konkordie*). Torgaussa sen ja *Maulbronnin kaavan* poh-

⁵⁶¹ Arand et al. 2012, 241–248. Messusta tuli merkittävä aihe niin reformaatioissa kuin luterilaisten tunnustuskirjojen muodostumisessakin, sillä se oli keskeinen osa keskiajan uskontoa. Toisinajattelijat olivat pitäneet sitä taikauskona ja pappien tyranniana jo vuosisatojen ajan ennen Lutheria. Lutherkin kritisoi ajatusta messusta uhrina, mutta puolusti toisaalta oppia Kristuksen ruumiin ja veren todellisesta läsnäolosta ehtoollisessa. Se perustui hänestä Kristuksen asetussanoihin, mutta voitiin ymmärtää myös Kristuksen luontojen välisen yhteyden avulla. Tämä yhteys oli hänestä niin läheinen, että molemmat luonnokset saattoivat jakaa ominaisuutensa toisilleen. Melanchthon oli ensin samaa mieltä Kristuksen todellisesta läsnäolosta, vaikkakin vältteli kaksiluonto-opillisia erotteluja ja spekulatioita. Elämänsä loppuvaiheessa hän kuitenkin opetti, että Kristuksen inhimillinen luonto ja ruumis olivat taivaassa. Vaikka hän ei vielä kutsunut tätä maantieteelliseksi sijainniksi, osa hänen kannattajistaan tulkitsi ilmauksen juuri siten. Lisäksi hän vältteli ruumiin ja veren sekä ehtoollisaineiden liittämistä Kristuksen läsnäoloon. Näin hän pyrki estämään ihmisiä yhdistämästä keskiajan taikauskon tapaan aineellista voimaa hengelliseen. (Arand et al. 2012, 227–230.)

⁵⁶² Arand et al. 2012, 249, 266, 272; Tunnustuskirjat 1998, 23–24.

jalta laadittiin puolestaan *Torgaun kirja* (*Torgisches Buch*). Siitä tuli käytännössä raakaversio, jonka saaman palautteen pohjalta syntyi *Yksimielisyyden ohje*.⁵⁶³

Luterilaisuuden sisäisten kiistojen ratkaisuksi suunniteltu *Yksimielisyyden ohje* sai lopullisen muotonsa kahdessa vaiheessa. Ensin Andreae teki ruhtinaita varten *Torgaun kirjasta* tiivistelmän nimeltä *Epitome*. Lisäksi täysimittainen teksti lähetettiin Saksan evankelisiin kirkkoihin sananpalvelijoiden (lat. *minister*) arvioitavaksi. Lopulta rakentavan kritiikkinsä lähetti Saksiin yli 20 pastoreiden ja teologien ryhmää noin 30:stä eri kirkosta. Niiden perusteella Andreae, Chemnitz ja Selnecker alkoivat muokata kirjaa Bergenin luostarissa maaliskuussa 1577. Toukokuun lopussa heidän seuraansa liittyivät myös loput Lichtenbergin ryhmän ulkopuolisista Torgaun kokouksen osanottajista: Chytraeus, Andreas Musculus sekä Christoph Körner. Yhteistyön tuloksena syntyi *Bergenin kirja* (*Bergisches Buch*). Painatusvaiheessa sitä vielä hiottiin hieman, ja samalla se yhdistettiin Andreaen laatimaan tiivistelmään. Yhdessä *Epitome* ja *Bergenin kirja*, jota myöhemmin alettiin kutsua *Täydelliseksi selitykseksi* (*Solida Declaratio*), muodostivat *Yksimielisyyden ohjeen*.⁵⁶⁴

Yksimielisyyden ohje (*Formula Concordiae*) kuvastaa laatijoidensa melko yhteneviä näkemyksiä ja heidän uutta lähestymistapaansa kiistojen ratkaisuksi. Tulkittuaan joidenkin filippistien ehtoollisopin Lutherin ajatusten vastaiseksi Andreae oli hylännyt pyrkimyksensä ratkaista kiistat yksinkertaisilla, kaikkien hyväksymillä lauseilla. Keskitien etsimisen sijaan hän kannatti nyt avoimesti aitoluterilaisten enemmistön tulkintaa ja käsitteli aiheita aiempaa suuremmin ja yksityiskohtaisemmin. Chemnitzkin kuului vahvemmin aitoluterilaisten leiriin, vaikka olikin ottanut vaikutteita Melanchthonilta. Jopa Chytraeus ja Selnecker, joilla oli ollut vielä läheisemmät suhteet Melanchthoniin, olivat etääntyneet tämän oppilaiden näkemyksistä. Myös vähemmän henkilösuhteita aitoluterilaisiin luoneen Musculuksen kirjoitukset ja toiminta edustivat aitoluterilaisuutta. Vain Körneriä oli vaikea sijoittaa kumpaankaan ryhmään, mutta maltillisiltakin filippisteiltä puuttui joka tapauksessa edustaja. Heidän näkemyksensä pyrittiin kuitenkin huomioimaan. Tarkoitus oli luoda julkista uskonopetusta ohjaava raamatullisen opetuksen tiivistelmä. Tässä tilanteessa se tarkoitti *Augsburgin tunnustuksen* selitystä, joka yhtenäistäisi Lutherin ja Melanchthonin teologioiden valtavirran tulkinnat.⁵⁶⁵

⁵⁶³ Arand et al. 2012, 269–273; Tunnustuskirjat 1998, 23–24.

⁵⁶⁴ Arand et al. 2012, 272–273, 277; Tunnustuskirjat 1998, 24.

⁵⁶⁵ Arand et al. 2012, 189, 269, 272–273. Osittain pyrkimys huomioida Melanchthonin kannattajat johtui siitä, että kirjoittajat saattoivat yksittäisissä kiistoissa olla Melanchthonin kantaa lähempänä.

Lähes välittömästi *Yksimielisyyden ohjeen* julkaisun jälkeen alkoivat pyrkimykset saada se hyväksytyksi evankelisissa kirkkoissa. Tavoitteena oli korvata eri kirkkojen erilaiset viralliset oppiasiakirjojen kokoelmat. Uuden tunnustuskirjan laatijat liittivätkin siihen kokoelman jo olemassa olevia asiakirjoja: kolme vanhan kirkon uskontunnustusta, *Augsburgin tunnustuksen*, *Apologian*, *Schmalkaldenin opinkohdat*, Lutherin katekismukset sekä tutkielman paavin vallasta ja johtoasemasta. Yhdessä niiden tuli toimia luterilaisten kirkollisen elämän perustana.⁵⁶⁶ Ne koottiin *Yksimielisyyden kirjaksi* (*Liber Concordiae*), joka julkaistiin ensin saksankielisenä Dresdenissä *Augsburgin tunnustuksen* 50-vuotispäivänä. Tämä oli samalla *Yksimielisyyden ohjeen* ensipainos, joka käännettiin latinaksi seuraavana vuonna. Lopulta suurin osa Saksan evankelisista ruhtinaskunnista ja kaupungeista hyväksyi sen opetuksensa normiksi.⁵⁶⁷ Normin taustalla oli Wittenbergin koulukunnan tapa ymmärtää Jumalan toimivan maailmassa Sanansa kautta. Koska Jumala on läsnä Raamatun sanaa julistettaessa, sanaa on selitettävä kuuliaisesti.⁵⁶⁸

8.1. Pahuus perisyntiopissa

Pahuuden käsittely *Yksimielisyyden ohjeessa* alkaa jo ensimmäisessä, perisyntiä koskevassa uskonkohdassa. Siinä kiistetään oppi, jonka mukaan perisynti vastaa turmeltunutta ihmisluontoa. Kirjoittajien mukaan perisynti ei ole substanssi eli itsenäinen olevainen, jota ilman ihminen ei olisi olemukseltaan ihminen. Sen sijaan perisynti on aksidenssi eli tilapäinen ja satunnainen olevainen. Se on ruumiin ja sielun eli ihmisen luonnon perinpohjainen turmelus. Vaikka vain Jumala voi käytännössä erottaa perisyntin ihmisluonnosta, ne ovat käsitteellisesti eri asioita. Ihmisen luonnon Jumala on luonut ja voi sen myös pelastaa. Perisyntiä Jumala taas ei luo tai pelasta.⁵⁶⁹ Tästä huolimatta *Yksimielisyyden ohje* korostaa kuitenkin

Esimerkiksi tahdonvapauden opetuksessaan Chytraeus ja Selnecker hyödynsivät Melanchthonin käsitystä tahdon roolista kääntymyksessä. Chemnitz muokkasikin tekstiä niin, että siinä kuvattiin tahdon aktiivista toimintaa ja korostettiin ihmisen vastuuta. (Arand et al. 2012, 209–211.) Jopa ehtoollisopissa huomioitiin Melanchthonin huoli taikauskosta korostamalla Kristuksen läsnäolon liittyvän erottamattomasti asetussanoihin. (Arand et al. 2012, 250–251.)

⁵⁶⁶ Arand et al. 2012, 274–275.

⁵⁶⁷ Arand et al. 2012, 275, 277; Tunnustuskirjat 1998, 25–26.

⁵⁶⁸ Arand et al. 2012, 281–282. Wittenbergin yliopiston koulukunnasta ja sen raamattukeskeisestä julistuksesta ks. Kolb 2016, esim. 9–18, 189–192, 215–216, 243, 307, 337.

⁵⁶⁹ FC-Ep. I, 1–3, 5–7, 10; FC-SD I, 1–3, 54. Pääsiallinen syy uskonkohdan käsittelylle oli Matthias Flaciuksen ja Viktorin Strigelin välinen kiista. Strigel puolusti Melanchthonin perisyntioppia roomalaiskatolisten syytöksiltä, joiden mukaan se teki Jumalasta synnin luojaan. Flacius kuitenkin tulkitsi hänen käyttämänsä terminologian Lutherin opetukselle vieraaksi. Kutsuessaan ihmisen valintaa Jumalan luomien erilaisten halujen tyydyttämisen välillä aksidenssiksi Strigel vaikutti Flaciuksesta puolustavan keskiaikaista perisyntinäkemystä. Tuolloin oli niin ikään pyritty varmistamaan, ettei Augustinuksen laajalti lännessä hyväksytty perisyntioppi saisi ihmisiä kyseenalaistamaan luomakunnan hyvyyttä. Perisynti tulkittiin ennen kaikkea taakaksi, ei Jumalan luomaksi synniksi. Syntiä oli vasta se, jos järki ja tahto tietoisesti ja tarkoituksella toteuttivat perisyntin

perisyntiin olevan äärimmäisen vakava hengellinen sairaus. Tekosyntien juurena ja lähteenä se on pääsynti, joka tekee ihmisen luonnosta eli persoonasta syyllisen Jumalan lain edessä. Biologisesti periytyvänä se taas tekee sukupolvesta toiseen ihmisistä tuomion eli vihan, kuoleman ja kadotuksen alaisia.⁵⁷⁰

Oma pahuus on perisyntissä syntyvälle ihmiselle väistämätön olotila ja elintapa. Alun perin se kumpuaa Saatanan yllytyksestä, joka sai ensimmäiset ihmiset lankeamaan syntiin (1. Moos. 3:1–6).⁵⁷¹ Saatanan aiheuttamaa turmelusta ei voi kuitenkaan ymmärtää ihmisjärjellä, vaikka järjellinen sielu onkin parhaimmillaan ihmisolemuksen tärkein osa. Sitä voi tulkita vain Raamatun ilmoituksen avulla. *Yksimielisyyden ohjeessa* tyydytäänkin viittamaan *Schmalkaldenin opinkohtien* ja *Apologian* selityksiin tästä turmeluksesta. Niiden perusteella sen ajatellaan käsittävän niin hengellisen kyvyttömyyden, pahan himon kuin toisen teosta johtuvan syyllisyydenkin (lat. *reatus*).⁵⁷² Perisyntin periytymisen tulkinnassa kirjoittajat hyödyntävät kuitenkin Augustinuksen versiota Tertullianuksen esittämästä tradusianistisesta teoriasta. Augustinuksen mukaan sielu syntyy hedelmöityksessä Jumalan työstäessä isän turmeltuneesta sielusta ottamaansa hengellistä kasvualustaa. Näin Aatamin turmelus periytyy lopulta kaikille ihmisille. Samalla tämä teoria yhdistetään Augustinusta seuraten kreationistiseen teoriaan sielun alkuperästä: Jumala luo jokaisen sielun itse erikseen – mutta turmeltuneesta aineksestä. *Yksimielisyyden ohjeessa* turmelus periytyy tosin molemmilta vanhemmilta.⁵⁷³

heikentämän ihmisluonnon kapinallisia taipumuksia. Luther kuitenkin päinvastoin piti koko ihmistä Jumalan edessä syntisenä. Tästä lähtökohdasta Flacius päätteli, että perisyntiin on oltava ihmisluonnon substanssi. Toisin kuin *Yksimielisyyden ohje* väittää, Flacius ei kuitenkaan samastanut perisyntiä turmeltuneeseen ihmisluontoon tai järjelliseen ihmissieluun. Nominalistien tavoin hän piti tahtoa ihmissielun korkea-arvoisimpana substanssina. Vanhurskauden kriteerinä hän piti puolestaan Jumalan lakia. Siten perisynti vaikutti hänestä juuri ihmistahdon kykyyn pitää Jumalan laki. Perisynti olikin hänelle ihmisen substanssi vain tahdon suhteessa Jumalaan. Muut ihmisluonnon substanssin osat olivat kyllä heikentyneet, mutta alkuperäisestä tahdosta poiketen niitä ihminen ei ollut menettänyt. Tätä näkemystä Flacius ei kuitenkaan onnistunut tuomaan kiistoissa esiin. (Schultz 1977, 41–42, 47–49.)

⁵⁷⁰ FC-SD I, 5–7. Tässä suhteessa *Yksimielisyyden ohje* hyödyntää substanssin ja aksidenssin eroa toisin kuin skolastikot. Jälkimmäiset painottivat sitä, miten heidän aksidenssiksi kutsumansa synti voitiin poistaa ihmisen luonnollisten kykyjen avulla. *Yksimielisyyden ohjeessa* erottelulla taas painotetaan ihmisluonnon eroa sen hyvistä ja pahoista ominaisuuksista. Perisyntistä ei voi vapautua ihmiskyvyin, sillä synti on turmellut ihmisluonnon. (FC-Ep. I, 6, 12; Koivisto 2012, 119–120.)

⁵⁷¹ FC-SD I, 6–7. Raamatunkohta puhuu käärmeen petoksesta, mutta Lutheria ja Uutta testamenttia seuraten *Yksimielisyyden ohje* tulkitsee käärmeen toimineen Saatanan vaikutuksesta.

⁵⁷² FC-Ep. I, 1, 8–9; FC-SD I, 1, 8–14.

⁵⁷³ FC-SD I, 7, 27–28, 38; Toews 2013, 63, 76. Tertullianuksen tradusianistinen (lat. *traducianus*) teoria sielun alkuperästä perustui ajatukseen aineellisesta sielusta, joka vastasi ihmisen eri osista muodostunutta ruumista. Yhdessä sielu ja ruumis tekivät ihmisestä niin yhtenäisen kokonaisuuden, että vasta kuolema erottaisi sielun ruumiista. Lisääntymisessä isän sielun perinnölliset ominaisuudet siirtyivät lapsen uuteen sieluun, kun taas äidillä ei ollut periytymisessä mitään osaa. Teoriaansa Tertullianus muodosti sekä Raamatun (erityisesti 1. Moos. 1:27; 2:7) että stoalaisen psykologian, fysiologian ja ontologian perusteella. Augustinus yhdisti teorian ajatukseen hengellisestä sielusta.

Yksimielisyyden ohjeessa ilmennetään perisynnin kokonaisvaltaisuutta myös siinä pelagiolaisiksi leimattujen harhaoppien luettelolla. Ensiksi kielletään ajatus turmeltumattomasta, hengellisesti puhtaasta ja luonnollisesti täydellisestä ihmisluonnosta. Toiseksi torjutaan pahan himon synnillisyyden nojalla käsitys pahoista himoista pelkkinä synnin edellytyksinä tai luotuina ominaisuuksina. Kolmanneksi hylätään opetus siitä, ettei perisynnistä rangaista kadotuksella. Tämän jälkeen kielletäänkin käsitys perisynnistä vain joidenkin ihmisluonnon tilapäisten ominaisuuksien turmeltumisena, joka ei vaikuta ihmisen hengellisyyteen. Vastaavasti harhana pidetään opetusta, jonka mukaan perisynti on vain ulkoinen este sinänsä hyvien hengellisten kykyjen toiminnalle. Jopa vähäisinkin ihmisen hengellinen vaikuttamiskyky kielletään Jumalan sanan (1. Moos. 6:5; 8:21) perusteella.⁵⁷⁴

Myös manikealaisuudeksi kutsutut harhaopit hylätään. Niitä käsitellään kuitenkin seikkaperäisemmin. Ensinnäkin perisynnin kielletään olevan Saatanan luomaa olemuksellista pahaa, jolla tämä turmelisi hyväksi lankeemuksen jälkeenkin luodun ihmisluonnon. Luontoa ei luoda ensin hyväksi, sillä Jumala on rankaissut ihmistä lankeemuksesta viemällä häneltä luomisessa antamansa perittävän vanhurskauden. Sen sijaan ihmisluonto periytyy Saatanan aiheuttaman perisynnin turmelemana jo hedelmöityksessä. Perisynti ei kuitenkaan ole Saatanan luoma substanssi. Samalla perisynnin kielletään olevan ihmisluonnosta erotettava vieras tekijä, joka ihmisen luonnon sijaan tekisi syntiä ja tuomittaisiin siitä. Se on kyllä turmellut ihmisluonnon läpikotaisin, mutta ei ole tuhonnut sitä tai tehnyt siitä kokonaan toista substanssia. Näin *Yksimielisyyden ohjeessa* pyritään sekä välttämään Jumalan syyttämistä perisynnistä että asettamaan jokainen ihminen perisyntiinsä syylliseksi. Syyllisyydestä seuraavalta tuomiolta pelastaa vain Jumalan armo.⁵⁷⁵

Toisen teosta johtuva syyllisyys ei ole kuitenkaan luterilaiselle teologialle yksiselitteinen käsite. Yhtäältä Luther esittää Roomalaiskirjeen luennoissaan Augustinusta seuraten, että kaikki ovat tehneet syntiä jo Aatamissa ja hänen kanssaan.⁵⁷⁶ Toisaalta *Yksimielisyyden ohjeessa* lisätään, että ihmisten sielut luodaan vasta lankeemuksen jälkeen.⁵⁷⁷ Näin kukaan Aatamin ja Eevan jälkeläinen ei ole voinut olla konkreettisesti läsnä ja vaikuttamassa alkuperäisessä lankeemuksessa. Syyllisyys ei voi myöskään periytyä kaikille hedelmöityksessä, sillä kastettujen ja

⁵⁷⁴ FC-SD I, 16–25.

⁵⁷⁵ FC-SD I, 26–33.

⁵⁷⁶ Lopes Pereira 2012, 143, 228, 272. Augustinus vaikuttaa tarkoittavan väitteellään, että Aatamin siemen periytyy hedelmöityksessä jälkipolville. Tässä mielessä Aatamin biologiset jälkeläiset ovat kaikki osa hänen turmeltunutta luontoaan.

⁵⁷⁷ FC-Ep. I, 4.

uskovien vanhempien perisynti on jo anteeksi annettu. Tästä huolimatta jokaista kastamatonta lasta pidetään Jumalan edessä langenneena ja syyllisenä eli siten kadotuksen alaisena. Jännitteen purkamiseksi vaikuttaakin luontevalta ajatella, että syyllisyyden on periydyttävä epäsuorasti muun turmeluksen kautta.

Luonnollisimmalta vaikuttava syy kaikkien ihmisten syyllisyydelle on paha himo. Juuri se erottaa ihmisen turmeluksen luomakunnan turmeluksesta. Lisäksi se periytyy jokaiselle ihmiselle, ja ilman kastetta ja uskoa se on itsessään synty. Synnynnäisenä ja Jumalalle kelpaamattomana se selittäisi näin vastasyntyneiden turmeluksen. Paha himokaan ei kuitenkaan selitä yhteyttä himon arvioinnin ja himoitsijan arvioinnin välillä. Uudestisyntymätön himoitsijahan on kykenemätön toimimaan oikein. Vaikka tämä ei vaikuttaisikaan teon velvoittavuuteen, miksi pahasta himosta tai sen aiheuttamasta teosta tulisi seurata syyllisyys ja tuomio?⁵⁷⁸ Himoitsijan vastuu hallitsemattomasta himosta edellyttää aivan erityistä käsitystä vastuusta ja sitä kautta myös vapaudesta. Siksi perisyntiopista on luonteva edetä tarkastelemaan *Yksimielisyyden ohjeen* näkökulmaa tahdonvapauden oppiin.

8.2. Syyllisyys pahuudesta tahdonvapauden opissa

Yhtäältä *Yksimielisyyden ohjeessa* hylätään opetus synergismistä eli ihmisen ja Jumalan tahtojen yhteisvaikutuksesta kääntymyksessä. Koska ihmistä pidetään hengellisesti kuolleena, Jumalan on ensin herätettävä hänet. Jumala ei kuitenkaan vain tee aloitetta, vaan vaikuttaa sanansa kautta myös ihmisen tahtomisen ja kääntymisen. Jumalan tällä tavoin lahjoittamaa uskoa ei ihminen itse voi valmistautua vastaanottamaan. Näin hylätään lievinakin mahdollinen synergismi.⁵⁷⁹ Edes luonnollisten kykyjen käyttämistä kirkkoon astumiseen, Jumalan sanan kuulemiseen tai sakramenttien nauttimiseen ei lasketa armoon valmistautumiseksi. Ihminen on kaiken kaikkiaan kykenemätön valmistautumaan armoon.⁵⁸⁰ Toisaalta ihmisen opetetaan silti olevan itse täysin vastuussa Jumalan armon vastustamisesta. Pyhää Henkeä pysyvästi vastustavat ja jo tuntemaansa totuutta toistuvasti hyväksymästä kieltäytyvät ansaitsevat paatumuksensa.⁵⁸¹ Onko ihmisten välillä siis sittenkin olemassa jokin ominaisuus, joka osaltaan ratkaisisi heidän pelastuksensa?

Synergismiä koskevassa kysymyksenasettelussaan *Yksimielisyyden ohjeen* kirjoittajat tekevät erottelun tahdon tilojen välillä. He esittävät, että ihmisen tahto voi olla neljässä eri tilassa, joita erottavat kolme tapahtumaa: lankeemus, uudesti-

⁵⁷⁸ Vrt. Stern 2004, 46–47; Pihlström 2011, 10–14, 117–122, erit. 118–119.

⁵⁷⁹ FC-Ep. II, 2–6, 9–11; FC-SD II, 77; Tunnustuskirjat 1998, 487n34.

⁵⁸⁰ FC-SD II, 43–45, 53.

⁵⁸¹ FC-SD II, 57–58, 60.

syntymä sekä ruumiin ylösnousemus. Itse kiistakysymystä käsitellään ainoastaan lankeemuksen ja uudestisyntymän välisen tilan osalta. Tarkoitus on siis tutkia, miten uudestisyntymättömän tahto voi vaikuttaa hänen kääntymykseensä.⁵⁸² Tämä kysymyksenasettelu osoittaa Ekkehard Mühlenbergin mukaan sen, että kirjoittajat näkevät kääntymyksen pelkkänä muutospisteenä. Tahto ei ole missään erityisessä tilassa uudestisyntymässä, ja sen tila muuttuu vasta kääntymyksen jälkeen. Siten kääntymystä ei voida nähdä prosessina. Kirjoittajat päätyivätkin kieltämään vain uudestisyntymättömän kyvyn vaikuttaa itse uudestisyntymäänsä. Tämä ei hänestä ratkaise kiistaa, sillä uudestisyntymättömän tilasta osapuolet olivat samaa mieltä. Sen sijaan *Yksimielisyyden ohjeen* olisi pitänyt hänen mukaansa tutkia ihmisen vaikutusta itse kääntymysprosessissa, sillä synergismin teesi koskee juuri sitä.⁵⁸³

Kysymyksenasettelunsa vuoksi kirjoittajat päätyvät Mühlenbergin mielestä ristiriitaan. Yhtäältä he opettavat ihmisen vastuuta Jumalan armon kieltämisestä, mikä kääntäen vastaa synergismiä. Toisaalta he pitävät kääntymystä edeltävää synergismiä mahdottomana. Ennen kääntymystä ihminen ei siis voi tuntea totuutta eikä siten ymmärtää, mistä kieltäytyy. Lisäksi Jumalan opetetaan käännättävän ihmisen tahdon yksin. Jumalan kuitenkin korostetaan haluavan kaikkien ihmisten pelastusta – ja siitäkään huolimatta kaikki eivät pelastu. Ihmisellä vaikuttaa siis sittenkin olevan kyky vastata armoon, sillä *Yksimielisyyden ohjeen* mukaan ketään ei käännytetä väkisin.⁵⁸⁴ Ristiriita johtuu Mühlenbergin mielestä siitä oletuksesta, että vapaa tahto riittää kuvaamaan ihmistä kokonaisuudessaan. Jos ihmistä olisi sen sijaan pidetty eri osista koostuvana kokonaisuutena, kääntymystä olisi voitu ajatella ihmisen sisäisenä prosessina. Tämä olisi myös sopinut paremmin luterilaiseen perisyntioppiin, jonka mukaan ihmisluonto on ja pysyy tahdon eri vaiheissa olennaisesti samana. Synergismi olisi näin auttanut selittämään, miten Jumala muuttaa ihmisen tahtomaan vapaaehtoisesti hyvää.⁵⁸⁵

Teon ja tekijän arviointien välinen yhteys *Yksimielisyyden ohjeessa* on kuitenkin tutkittava erikseen. Synergistinen ajatus kääntymyksestä prosessina, johon

⁵⁸² FC-SD II, 2.

⁵⁸³ Mühlenberg 1977, 16–18.

⁵⁸⁴ Mühlenberg 1977, 18–20, 22–23.

⁵⁸⁵ Mühlenberg 1977, 27–30. Mühlenbergin mukaan juuri huoli ihmisluonnon säilymisestä samana kääntymyksessä ja sen jälkeen johti synergistiseen oppiin. Uudestisyntymä koskee juuri hengellisesti kuollutta, joka on kuitenkin alun perin Jumalan luomus. Häntä ei voi vapauttaa syntitaakastaan eikä muuttaa Jumalan vihollisesta uskovaksi korvaamalla hänet täysin uudella luomuksella. Lisäksi hänen on kääntyäkseen oltava tietoinen sisällään tapahtuvasta muutoksesta. Vain näin uudestisyntymätön ja uudestisyntynyt voivat olla yksi ja sama ihminen. Siksi synergistit pitivät ihmisen osallistumista kääntymykseensä välttämättömänä. Hänet muuttavassa uudestisyntymässä oli oltava Jumalalle ja ihmiselle yhteinen kosketuspinta, jotta kääntymys ei tapahtuisi väkisin.

tahto vapautetaan osallistumaan, ei vaikuttaisi kääntymystä edeltävään tilanteeseen. Ja kuitenkin kirjoittajat pitävät uudestisyntymätöntä syyllisenä pahuuteensa. Tämä varhaisempi ja perustavampi syyllisyys näyttääkin riippuvan enemmän itse tahdon vapauden merkityksestä. *Yksimielisyyden ohjeessa* tahto (*voluntas*) ymmärretään Lutheria ja Augustinusta seuraten järjestä ja tunteesta erilliseksi puhtaaksi tahtomiseksi.⁵⁸⁶ Augustinuksen mukaan tahdon vapauden tulee perustua Jumalan vapauteen. Näin se eroaa vapaudesta valita hyvän ja pahan välillä, jota hyvällä Jumalalla ei voi olla. Vastuu puolestaan seuraa vapaaehtoisuudesta. Ihminen on Jumalan edessä syyllinen siksi, että tahtoo tehdä syntiä. Näkemys sovittaa yhteen vapaan tahdon ja determinismin: ihminen on vapaasta tahdostaan vastuussa, vaikka hänen tahtoaan määräävätkin välttämättömyyden lait.⁵⁸⁷ Vastaavasti *Yksimielisyyden ohjeessa* aidosti vapaa tahto on vapaaehtoista hyvän tekemistä.⁵⁸⁸ Vapaa tahto on siis tahtoa elää Jumalan tahdon mukaan. Sen vastustaminen on pahasta himosta kumpuavaa vapaan tahdon väärinkäyttöä, josta seuraa syyllisyys.

Toisaalta *Yksimielisyyden ohjeen* kysymyksenasettelu kertoo myös kirjan tavasta tulkita lankeemusta. Tahdon tilasta voidaan sen mukaan puhua vain ennen ja jälkeen lankeemuksen.⁵⁸⁹ Ennen lankeemusta ihmisen tahto oli aidosti vapaa. Lankeemuksen jälkeen tämä vapaus on menetetty, ja vain Jumalan armo voi palauttaa ihmistahdon tosi vapauteen.⁵⁹⁰ Tahto ei siten lankeemuksessakaan muutu sisäisenä prosessina. Edes Aatamin ja Eevan täysin vapaa tahto ei näin vaikuta millään erityisellä tavalla heidän syyllisyyteensä Jumalan edessä. Jälkeläistensä tavoin heidänkin vastuunsa synneistään on perustuttava vapaaehtoisuuteen. Teon ja tekijän arviointien välinen yhteys ei siis riipu lainkaan tahdon vapaudesta valita eri vaihtoehtojen välillä. Pikemminkin voidaan sanoa, että tahdon vapaus riippuu perisyntyn vaikutuksesta ja Jumalan armosta. Ihmisen valinnan sijaan taustalla on ajatus Jumalan iankaikkisesta valinnasta.

8.3. Pahuus järjen haasteena ennalta valinnan opissa

Luther pyrki kirjoituksissaan välttelemään koko ennalta valinnan opin käsittelyä. Hän koki pastoraalisesti käytännöllisemmäksi kertoa vaivatuille omilletunnoille evankeliumista ja armosta. Itse hän kuitenkin uskoi Raamatun perusteella Jumalan

⁵⁸⁶ Mühlenberg 1977, 36.

⁵⁸⁷ Lopes Pereira 2012, 118–119, 140.

⁵⁸⁸ FC-SD II, 23, 63–64. Tämä käsitys vastaa luvussa 4.3 mainittua Augustinuksen tapaa käyttää vapautta kahdessa merkityksessä. Aidon vapauden (*libertas*) saa Augustinuksen mukaan takaisin vain Jumalan armon avulla. (Lopes Pereira 2012, 32–33, 113.)

⁵⁸⁹ FC-Ep. II, 1; FC-SD II, 2.

⁵⁹⁰ FC-SD II, 22–23.

jo aikojen alussa ennalta valinneen omansa. Vain näin ihminen saattoi pelastua ainoastaan Jumalan armosta. Toisaalta Jumalasta vieraantumisesta sai silti syyttää vain itseään. Näin Luther käytti lain ja evankeliumin jännitettä maksimoidakseen sekä Jumalan vastuun hyvästä että ihmisen vastuun pahasta. Tätä näkemystä on kutsuttu ”rikkinäiseksi” predestinaatioksi.⁵⁹¹ Vaikka Jumala on ennalta valinnut pelastuneet, Hän ei ole tuominnut ketään ennalta kadotukseen.

Yksimielisyyden ohjeessa Jumalan ennalta valintaa käsitellään vertaamalla sitä Jumalan ennalta tietämykseen. Ennalta tietämys tarkoittaa Jumalan tietoa tulevista tapahtumista ja tämän tiedon perusteella tapahtuvaa Jumalan kaitselmusta. Se koskee siten kaikkia ihmisiä ja koko luomakuntaa hyvydestä tai pahuudesta riippumatta. Ennalta valinta eli predestinaatio sitä vastoin tarkoittaa pelastukseen määräämistä. Se koskee vain Jumalan valittuja. Se on samalla myös ainoa syy heidän pelastukselleen.⁵⁹² Pelastetut ja tuomitut ovat Jumalan edessä yhtä syyllisiä, ja pelastus riippuu vain Jumalan armosta.⁵⁹³ Jumalan ennalta tietämys ei määrää ihmisen tekoja, eivätkä ihmisen teot määrää hänen pelastustaan. Sen sijaan ihmisen teot määräävät sen, mitä Jumala ennalta näkee. Sen perusteella Jumala asettaa pahuudelle sellaiset rajat, jotka edistävät valittujen pelastumista.⁵⁹⁴ Näin tapahtumien kausaalinen ja kronologinen järjestys voivat erota toisistaan.

Pelastukseen määräämisen osalta *Yksimielisyyden ohjeessa* korostuu siten aitoluterilainen pelastuskäsitys. Monet aitoluterilaisista tulkitsivat kuitenkin Lutherin näkemyksen johtavan loogisesti kaksinkertaiseen predestinaatioon. Roomalaiskirjeen luennoissaan Luther vaikuttikin tulkitsevan kirjeen 9. lukua niin, että Jumala valitsee sekä pelastettavat että kadotukseen joutuvat.⁵⁹⁵ Kadotettujen valintaa koskeneessa kysymyksessä Melanchthonin kannattajat saivat kuitenkin vaatimuksensa läpi. *Yksimielisyyden ohjeessa* korostetaan toistuvasti, miten Jumala haluaa pelastaa kaikki, ja kadotus on ihmisen omaa syytä. Tällaista rikkinäistä predestinaatiota opettamalla pyrittiin aitoluterilaisuutta paremmin huomioimaan ihmisen psykologiset syyt, motivaatiot ja tarkoitusperät.⁵⁹⁶

Yhtäältä tätä Jumalan itsevaltiuden ja ihmisen vastuun välistä jännitettä aletaan *Yksimielisyyden ohjeessa* purkaa Augustinuksen rangaistusvankietiikan avulla. Syyllisyys on ikuisen kadotuksen arvoinen vastuu perisynnistä, joka vie syylli-

⁵⁹¹ Arand et al. 2012, 211–212; Lopes Pereira 2012, 297.

⁵⁹² FC-Ep. XI, 2–5; FC-SD XI, 4–9, 11–24.

⁵⁹³ FC-SD XI, 57, 60.

⁵⁹⁴ FC-SD XI, 6–8, 49.

⁵⁹⁵ Arand et al. 2012, 212; Lopes Pereira 2012, 374–375.

⁵⁹⁶ FC-Ep. XI, 4, 8, 12; FC-SD XI, 6–7, 28, 41–42, 61, 66, 68, 78–83; Arand et al. 2012, 212–215.

seltä kaiken oikeuden hyvään. Muinaisten rangaistusvankien tavoin syntistä voi siten kohdella täysin mielivaltaisesti. Pelastus riippuu kyllä yksin Jumalan valinnasta, ja armossaan Jumala haluaa kyllä pelastaa kaikki. Kaikki eivät kuitenkaan pelastu. Jumala joutuu oikeudenmukaisuudessaan, perisynnin vakavuuden nojalla, tuomitsemaan osan ihmisistä kadotukseen. Tämä valinta ei voi lopulta lainkaan perustua ihmisen ominaisuuksiin. Sen onkin määritelmällisesti oltava mielivaltaista. Ja tämän mielivallan oikeuttaa nimenomaan rangaistusvankietiikka.⁵⁹⁷

Toisaalta *Yksimielisyyden ohje* korostaa ihmisjärjen kyvyttömyyttä ymmärtää Jumalan perusteita ennalta valinnalleen.⁵⁹⁸ Pelastuksen ymmärtämiseksi sekä riittää että on välttämätöntä noudattaa Jumalan sanaa. Ennalta valintaa ei tulekaan tutkia sen enempää tai vähempää kuin mitä siitä on Jumalan sanassa ilmoitettu. Jumalan sana ja evankeliumi puolestaan julistavat, että pelastetut määrittää vilpittön usko Kristukseen.⁵⁹⁹ Tämän perusteella rangaistusvankietiikkaa ei oikeastaan edes tarvittaisi Jumalan ennalta valinnan järjelliseen oikeuttamiseen. Tarvetta purkaa ennalta valinnan ja ihmisen syyllisyyden välinen jännite loogisesti ei ole. Raamatun perusteella Jumalan tuomion oikeudenmukaisuus vain oletetaan.⁶⁰⁰

Kuvaavaa onkin, että Raamatun (Luuk. 24:47) perusteella *Yksimielisyyden ohjeessa* korostetaan evankeliumin lupauksen maailmanlaajuisuutta: ”niin kuin parannuksen vaatimus, niin on myös evankeliumin lupaus *universalis*: se koskee kaikkia ihmisiä”.⁶⁰¹ Tämä tekee käytännössä rangaistusvankietiikan turhaksi, sillä parannusta ja evankeliumia ei tarvita ilman syyllisyyttä. Enää ei voi ajatella, että Jumala joutuu tuomitsemaan osan ihmisistä syyllisyyden vakavuuden vuoksi, vaikka haluaisikin kaikkien pelastuvan. Jumalan nimittäin esitetään haluavan kaikkien **syyllisten** pelastumista: evankeliumi luvataan kaikille syyllisyydestä huolimatta. Tätä lupautta ei enää voi peruuttaa syyllisyyden vakavuuden nojalla. Rangaistusvankietiikka ei siten voi enää oikeuttaa yhdenkään ihmisen kadotusta. Kirjoittajat eivät ilmeisesti siis pyrikään luomaan kadotukselle loogista selitystä

⁵⁹⁷ FC-SD XI, 7–8, 39–41, 57–61, 75, 78, 81, 88; Lopes Pereira 2012, 195. Augustinus painotti pelastusopissaan toistuvasti Jumalan ennalta valinnan mielivaltaisuutta. (Lopes Pereira 2012, 34, 77–78, 119–124, 206.) Myös Luther seurasi Augustinusta selityksissään, vaikka erotti teologian jyrkemmin filosofiasta eikä näin rangaistusvankietiikkaa tarvinnutkaan. (Lopes Pereira 2012, 250–251, 295–300, 375.)

⁵⁹⁸ FC-SD XI, 25–26.

⁵⁹⁹ FC-Ep. XI, 10–11, 13; FC-SD XI, 36, 70, 89.

⁶⁰⁰ FC-SD XI, 57–61.

⁶⁰¹ FC-SD XI, 28 (BSELK 1979, 1071–1072; BSELK 2014, 1570). Saksaksi “– wie die Predig der Busse also auch die verheissung des Evangelii universalis, das ist, uber alle menschen gehe”. Latinaksi “quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio Evangelii sit universalis, hoc est, ad omnes homines pertineat”.

tai oikeutusta. Mutta kuitenkin kadotus on äärimmäinen esimerkki pahuuden todellisuudesta. Mitä tämä tarkoittaa pahuuden alkuperän ja järjen suhteen kannalta?

8.4. Pahuuden alkuperä uskon ja järjen ongelmana

Yksimielisyyden ohjeen mukaan perisynti on tilapäisyydestään huolimatta ikään kuin sisäsyntyinen osa ihmistä. Se tekee ihmisestä synnynnäisesti syntisen ja lain edessä syyllisen. Näin *Yksimielisyyden ohjeen* näkemys muistuttaa Lutherin tapaa erottaa ihmisen oma vanhurskaus Kristuksen ulkoisesta vanhurskaudesta.⁶⁰² On siis luonnollista, että myös sen tulkinta pahuuden leviämisestä ihmiskuntaan muistuttaa Lutherin näkemystä: ihminen ei voi itsenäisesti valita hengellisen hyvän ja pahan väliltä, vaan perisynti on Saatanan myrkkynä aina osa jokaista yksilöä.⁶⁰³

Toisaalta Jumala ja Saatana eivät ole *Yksimielisyyden ohjeessa* tasa-arvoisia. Saatana on kyllä turmellut ihmisluonnon, mutta vain Jumala voi luoda sen – tai minkä tahansa muunkin substanssin. Vastuu pahuuden alkuperästä vieritetään näin Saatanalle, vaikka kaikki tapahtuu kaikkivoipaisen Jumalan sallimana. Ainoa *Yksimielisyyden ohjeen* antama syy tälle pahuuden sallimiselle on Jumalan oma kunnia sekä Hänen valittujensa pelastus.⁶⁰⁴ Jussi Koiviston mukaan *Yksimielisyyden ohjeen* esitys pahuuden alkuperästä toistaakin neljä Lutherin oman tulkinnan perusosaa. Ensiksi ihminen ei voi tuomita tai syyttää Jumalaa perisyntin sallimisesta. Toiseksi Saatanaa sen sijaan tulee syyttää pahuuden aikaansaamisesta. Kolmanneksi varsinainen pahuuden alkuperän ymmärtäminen ei ole tarpeellista. Ja neljänneksi mikään edellisistä tekijoista ei estä uskomasta hyvään Jumalaan.⁶⁰⁵

Yksimielisyyden ohje vaikuttaa siis jossain määrin seuraavan Lutherin tapaa olettaa Jumalan sanan ympärille ihmislogiikalle läpäisemätön kielimuuri. Vain Jumalan ikuinen Sana voi sen läpäistä. Näin logiikkaa voi kyllä käyttää apuna Raamatun tulkinnassa, mutta ei sen arvostelussa. Ihminen ei voi ymmärtää riittävästi sitä todellisuutta, josta vain Jumalan ilmoitus eli Raamattu hänelle kertoo. Ajoittaiset yritykset perustella lukijalle pahan olemassaoloa hieman järkipäisemmin kertonevatkin enemmän luterilaisuuden sisäisistä kiistoista. Koska osapuolten näkökulmat vaihtelivat, oli toisinaan pyrittävä huomioimaan myös vastakkaisen osapuolen lähestymistapa. Huolenaiheet oli pyrittävä käsittelemään mahdollisimman kattavasti niin, että kaikki saattoivat hyväksyä lopullisen tekstin.

⁶⁰² FC-Ep. I, 11; FC-SD I, 5–6; Koivisto 2012, 122.

⁶⁰³ FC-SD I, 33; II, 7, 20, 46; Koivisto 2012, 123.

⁶⁰⁴ FC-Ep. I, 25; FC-SD I, 42, 55; XI, 6–7; Koivisto 2012, 124–125.

⁶⁰⁵ Koivisto 2012, 125.

Ajoittain tämä pyrkimys johti kuitenkin yksittäisen teologin teksteihin verrattuna epäjohdonmukaisempaan tulokseen.

Tämä ratkaisu pahuuden aiheuttamaan uskon ja järjen ongelmaan on varsin fideistinen.⁶⁰⁶ Teologiassa olennaista ei lopulta ole etsiä ymmärrystä järjellisten oikeutusten tai aistittavien todisteiden varassa. Ihmisen ymmärrys hengellisistä asioista on käytännössä täysin uskon varassa. Vain Jumala voi ilmoittaa hänelle hengellisen totuuden, ja ilman uskoa hän on hengellisesti sokea ja turmeltunut. Näin Jumalan suunnitelma, johdatus ja ennalta valinta säättävät niin pahuuden kuin sitä koskevan ymmärryksenkin määrän ja laadun. Samalla uskova ymmärtää, ettei pahuus ole lähtöisin Jumalasta tai estä uskomasta hyvään Jumalaan. Kritiikki Jumalan epäoikeudenmukaisuudesta tai epäjohdonmukaisuudesta vaikuttaa tästä näkökulmasta vain ymmärtämättömien ihmisten hengelliseltä hapuilulta.

Äärimmäisen fideistiseksi *Yksimielisyyden ohjeen* näkemystä ei kuitenkaan voi luonnehtia. Lutherin tavoin kirja vaikuttaa painottavan järjellisiä todistuksia ihmisen synnynnäisenä taipumuksena. Se pitää järjellistä sielua Jumalan luomuksena ja vieläpä ihmisolemuksen tärkeimpänä osana. Siinä ei myöskään vältetä filosofian hyödyntämistä teologian tarkoituksiin. Mikään ei näin viittaa siihen, että *Yksimielisyyden ohje* erottaisi Lutheria jyrkemmin filosofian teologiasta tai järjen uskosta. Esimerkiksi mitään historian kokemukseräisyyden ja Raamatun kertomusten hengellisyyden välistä erottelua ei tehdä. Raamatun koetaan kertovan ja puhuvan totta paitsi varsinaisesta Jumalan todellisuudesta, myös havaittavasta maailmankaikkeudesta. Vaikka historiallis-kriittinen raamatuntutkimus saattaakin nykyään saada osan fideisteistä tekemään tällaisen erottelun, *Yksimielisyyden ohje* jättää mahdollisuuden konfliktille. Toisaalta Lutherin tavoin se on silti riittävän fideistinen selvitäkseen tällaisesta uskon ja tieteen konfliktista ongelmitta.⁶⁰⁷ Eri asia tosin on, uhraako luterilainen teologia tällöin järjen roolia liikaa.

⁶⁰⁶ Termi ”fideismi” tulee ”uskoa” tarkoittavasta latinankielisestä sanasta *fides* ja merkitsee uskon jyrkkää erottamista järjestä ja todistevaatimuksista. Uskonnollisen uskon puolesta ei sen mukaan tule tai edes voi esittää järjellisiä perusteluja. (Pihlström 2001, 35.) Se erottaakin tieteen tutkiman kokemukseräisen luonnon todellisuustason jyrkästi uskon tasosta, joka tuo omakohtaisen merkityksen elämään. Toisaalta fideismi on juuri siksi pluralistinen malli, jossa uskon ja järjellisyys ero hävittää konfliktin uskon ja tieteen välillä. Fideisti voi samanaikaisesti omaksua tieteellisen maailmankäsityksen ja uskoa Jumalan pelastussuunnitelmaan. (Calvan & de Florio 2012, 18–19.)

⁶⁰⁷ Esimerkiksi 1800-luvun evankelikaalisesta Princetonin teologiasta poiketen Raamatun totuus ja arvovalta eivät tunnustuskirjoissa riipu havainnoitavista todisteista. Tarvetta yhtenäistää näennäiset Raamatun sisäiset ristiriitaisuudet tai sovittaa raamatulliset väittämät historiallisiin löytöihin ei siis tässä mielessä esiinny. Raamatun vain ajatellaan kertovan historiasta sinänsä, eikä sen kertomusten ja havaintoaineiston välillä oleteta mitään konfliktia. Raamatun kritisointi nähdään yksinkertaisesti merkinä perisyntin alaisen järjellisen sielun turmeltuneisuudesta. Tarpeen ottaa kantaa Raamatun ulkopuoliseen havaintoaineistoon aiheuttikin vasta historiallis-kriittinen raamatuntutkimus. Tämä johti lopulta myös Princeton Collegen konservatiivisen raamatullisen apologetiikan syntyyn. 1920-

9. Johtopäätökset

Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjoissa pahuus tulkitaan jumalattomuudeksi tai tarkemmin hyvyyden puutteeksi. Se näkyy ihmiskunnan perisyntinä ja luomakunnan turmeluksena. Koska hyvä Jumala on kaiken luoja ja ylläpitäjä, pahuutta on pidettävä augustinolaisittain ei-olemisena. Ihmisen pahuus on siten vapaaehtoista itseensä ja katoavaiseen maailmaan keskittyvää ja Jumalan hylkäävää olemisen poissaoloa. Perisynnin myötä ihmisen paha himo ja Jumalan tuntemuksen puute vääristävät hänen tahtonsa ja johtavat tekosynteihin. Ilman Jumalan armoa tämä vääristynyt tahto aiheuttaa vapaaehtoisuutensa vuoksi ikuisen syyllisyyden ja rangaistuksen: ihminen tuomitaan kadotukseen eli ikuiseen piinaan.

Tahdon vääristyminen on järjen ja siihen kiinteästi liittyvän arvostelukyvyn välisen vuorovaikutuksen vääristymistä. Vääristymisen myötä tahto aiheuttaakin vääriä valintoja juuri Jumalan edessä, sillä ihminen vastustaa Jumalan tahtoa ja jumalallista järkeä. Järki alistuu ihmisen omille intohimoille. Siten ihminen rikkoo ensimmäistä käskyä eli Lutherille koko lain summaa vastaan: hän ei rakasta tai pelkää Jumalaa eikä siis turvaudu Häneen. Sen sijaan hän jumaloi itseään ja tekee Jumalasta epäjumalan. Tämä saa hänet rikkomaan myös muita käskyjä vastaan. Jumalan tahto vaikuttaa siis olevan luterilaiselle teologialle ulkoisista ehdoista riippumaton hyvyyden kriteeri – jota ihminen voi kuitenkin vastustaa. Synti on näin jumalattomuuden ja edelleen pahuuden alalaji. Kun jumalattomuus mitataan suhteessa Jumalaan ja pahuus suhteessa Jumalan hyvyyteen, synti on lain alaisen jumalasuhteen rikkomista.

Tunnustuskirjojen pahuuskäsitys rakentuu ennen kaikkea Jumalan Sanan teologian perustalle. Koska pahuus on luomakuntaa koskeva Jumalan valtakunnan ulkopuolinen käsite, se saa merkityksensä Jumalan toiminnasta maailmassa. Hän puolestaan toimii aina ikuisen Sanansa eli Jeesuksen Kristuksen kautta. Sanassa olemassaolo ja Jumalan kieli siis yhdistyvät. Koko luomakunta on tyhjästä luotua Jumalan sanaa. Aivan erityinen merkitys ”Jumalan sanana” annetaan kuitenkin Jumalan ilmoitukselle, Raamatulle. Muusta luodusta todellisuudesta poiketen se oletetaan turmeltumattomaksi. Pyhän Hengen toimintaan perustuvana kirjana se kertoo luotettavimmalla mahdollisella tavalla Jumalan pelastussuunnitelmasta. Samalla se toimii sakramenttien kanssa henkilökohtaisen pelastuksen välittäjänä. Jumalattomuudesta Jumalan valtakuntaan pelastumisen sanoman sisältönä onkin

luvun vaihteessa Princetonin teologian puoltamasta aistihavainnoinnilla testattavasta Raamatun erehtymättömyyden opista tuli fundamentalistisen liikkeen akateemisin kannanotto. Princetonin teologiasta ja fundamentalismista ks. Harris 1998, 13–15, 19, 95–101, 126.

juuri Jumalan ikuinen Sana. Jos siis pahuuden olemassaolo ja kieli on ymmärrettävissä vain Sanan teologialla, tieto pahuudesta taas perustuu ristin teologialle. Pahuus on tunnistettavissa vain Raamatun, lain ja Kristuksen ristin kautta.

Myös Luther itse tulkitsee pahuutta Raamatun perusteella. Hän pitää alkuperäisenä hyvyyden puutteena enkelien lankeemusta ja erityisesti Saatanana tunnetun enkeleistä kauneimman itserakkautta. Saatanan pahuus vaikuttaakin toimivan esikuvana tavalle, jolla Saatana saa ensimmäiset ihmiset lankeamaan alkusyntiin. Toisin sanoen Luther uskoo enkelien langenneen hyvin samalla tavalla kuin ihmistenkin. Ihmistä kyvykkäämpänä ei-luonnollisena olentona Saatana ei tosin ole tarvinnut ketään muuta yllyttämään itseään, vaan on langennut omaehtoisesti. Jopa Saatana itse on kuitenkin Jumalan tyhjästä luoma olento, jonka luonto oli siten alun perin hyvä. Vasta Jumalan hylättyään Saatanan tahto vääristyi. Sen jälkeen Jumala on ohjannut kaikkien muidenkin luomiensa olentojen tavoin myös Saatanaa tämän oman luonnon mukaisesti. Vaikutelmaa Saatanan ja ihmisten lankeemusten samankaltaisuudesta ei kuitenkaan tule tulkita liian pitkälle. Erityisesti perisynti osoittaa, että luterilaisessa teologiassa pahuuden mekanismit vaihtelevat.

Augustinusta seuraten Luther opettaa perisyntiä periytyvän biologisesti. Ihminen syntyy siten perisyntinä, Jumalan muokkaamasta täysin turmeltuneesta aineksestä. Lisäksi tästä perisyntistä paha himo jää jäljelle myös kasteen jälkeen. Uskovissa se ei tosin itsessään enää aiheuta syyllisyyttä. Syyllisyys seuraisi vain, jos kristitty suostuisi tahdolla toimimaan pahan himon mukaisesti. Vanhurskas syntinen ei kuitenkaan tällaiseen suostu. Hän saattaa tehdä syntiä, mutta katu ja turvautuu Jumalan armoon. Tästä seuraa, ettei oma paha himo voi olla Lutherin teologiassa oman henkilökohtaisen epäuskon seuraus: jos paha himo perustuisi omalle epäuskolle, myös kastettu ja uskova olisi epäuskoinen. Tällöin epäusko annettaisiin anteeksi silloin, kun se johtaa pahaan himoon, mutta ei silloin, kun se johtaa tekosynteihin. Lapsen puolestaan olisi perittävä ensin epäusko periäkseen pahan himon. Kastetuilta sekä uskovilta vanhemmilta epäusko ei kuitenkaan voi periytyä suoraan. Vaikka siis perisynti onkin Lutherille henkilökohtaista itseensä käpertymistä, se ei pohjautu epäuskoon. Pahan himon on periydyttävä suoraan.

Toisin sanoen perisynti muuttaa Lutherin teologiassa synnin mekanismin. Alkusyntiä jälkeen ja perisyntiä aikana ihminen syntyy epäuskoisena ja pahaan himoonsa syyllisenä. Synnynnäisen epäuskon onkin perustuttava pahaan himoon tai siihen, ettei usko periydy yhtään epäuskoa enemmän. Ja ellei epäusko perustu pahaan himoon, epäusko voi olla vain jumalasuhteen ja samalla alkuperäisen van-

hurskauden puutetta – ei aktiivista kapinointia Jumalaa kohtaan. Se määritelläänkin kiellon kautta: epäusko on vain uskon poissaoloa. Kaikille ihmisille yhteinen synnynnäinen Jumalan tuntemuksen puute vaikuttaa kuitenkin välttämättä myös periytyvältä ominaisuudelta. Edes Saatana ei syntynyt epäuskoisena tai kapinoinut synnynnäisesti. Kapinointi edellyttää konkreettista tyhjistä luotua kohdetta ja synnynnäinen epäusko jotakin, joka läpäisee kaikki ihmisyksilöt. Alkuperäinen tilanne on muuttunut pysyvästi. Luonnollisin epäuskon lähde lieneekin jokaiselle periytyvä paha himo. Epäusko ei ole vain osa perisyntiä, vaan aiheutuu pahasta himosta. Näin perisynti toimii uudenaikaisena pahuuden leviämisen mekanismina.

Toisaalta perisyntin voi ajatella seuraavan Edenin puutarhan alkusynnistä. Tässä mielessä paha himokin seuraa kausaalisesti siitä epäuskosta, jonka Lutherin Saatanaksi tulkitsema käärme synnytti ensimmäisiin ihmisiin. Uskon vastakohtana epäusko voidaan myös tulkita laajaksi yläkäsitteeksi, joka kattaa kaiken ihmisen synnin. Käsitteellisesti paha himo voi siten olla epäuskon tarkentava alakäsite ja antaa epäuskolle muodon. Pahuuden tarkempaa kuvausta edistäisi kuitenkin perisyntin käsitteen selkeyttäminen. Perisyntillä tarkoitetaan usein juuri Aatamin syntiä, vaikka Eeva teki syntiä ensin. Tämä taipumus periytyy Tertullianukselta ja Augustinukselta, jotka ajattelivat nykytieteen vastaisesti perimän tulevan vain isältä. Lisäksi termi ”perisynti” johtaa harhaan siinä, että synti ei periydy suoraan. Perisyntistä voi periytyä vain paha himo. Toisaalta termi ”alkusynti” tarvitsee joka tapauksessa toisen termin täydennykseksi, sillä se ei viittaa suoraan periytymiseen. Perisyntin sijaan voitaisiinkin puhua perihimosta. Alkusynti viittaisi tällöin ensimmäiseen rikkomukseen, jonka yhteydessä vallitsivat yhdenlaiset pahuuden mekanismit. Perihimo viittaisi puutarhasta karkottamista seuranneeseen todellisuuteen, jossa synti hallitsee toisenlaisen mekanismin kautta.

Tällainen tulkinta pahuudesta johtaa jälleen tutkielman alkupisteeseen. Jos pahuus on jumalattomuutta ja hyvyyden puutetta, miksi sitä tulisi sietää lainkaan? Luterilaisissa tunnustuskirjoissa esitetään kyllä kaksi syytä synnin sallimiselle: valittujen pelastaminen sekä Jumalan kunnian kirkastaminen. Ilman syntiä ihmiset eläisivät kuitenkin kaikki yhä Edenin puutarhassa vailla tietoa hyvästä ja pahasta. Ilman pahuutta Jumalan tahtoa ei rikottaisi. Kaikki oleva pysyisi Jumalan hyväksi tarkoittamana luomistyonä. Saatana ei kapinoisi eikä myrkyttäisi ihmisluontoa. Kirkastaisiko valittujen pelastuminen todella Jumalan kunniaa tätä vaihtoehtoa enemmän? Olisiko se todella kadotukseen joutuvien ikuisen piinan arvoista?

Kaikki inhimillinen logiikka vaikuttaa vastaavan kieltävästi – etenkin, kun ikuinen ja äärimmäinen rangaistus johtaa vääjäämättä ristiriitaan.

Ikuinen ja ääretön rangaistus synnistä eli rikkomuksesta Jumalan tahtoa vastaan edellyttää paitsi objektiivista, myös absoluuttista moraalikriteeriä. Ei riitä, että kriteeri on perspektiivistä riippumaton. Sen on vastattava rangaistusta eli sen on oltava ikuinen, ääretön ja ulkopuolisista ehdoista riippumaton. Vaikka Jumala voi armahtaa, Hänen tahtonsa on oltava tällainen absoluuttinen kriteeri. Tällaisen kriteerin voimassa ollessa ei kuitenkaan voi olla mitään ulkopuolista perustetta suvaita minkäänlaista absoluuttista pahuu. Edes pahuuden määrittely hyvyyden puutteeksi ei ratkaise tätä ongelmaa, sillä absoluuttinen hyvä on aina välttämättä maksimoitava. Näin jokainen synty on kaikkivoivan ja hyvän Jumalan luomassa todellisuudessa käytännössä todiste tällaisen absoluuttisen kriteerin puuttumisesta. Toisin sanoen ajatus ikuisesta piinahelvetistä on ristiriitainen. Sama pätee myös ajatukseen pelastuksen ansaitsemisesta, joka edellyttää vastaavasti äärimmäiseen palkintoon johtavan moraalikriteerin absolutisoimista. ”Pelagiolaisuutta” kritisoi-va luterilaisuus näyttää siis kaatuvan samaan pahan ongelmaan kuin vihollisensa.

Pahan ongelmaan Luther ja luterilaiset tunnustuskirjat vaikuttavat vastaavan vain toteamalla, että elämä ja todellisuus ovat paradoksaalisia. Tällä vastauksella on kaksi merkitystä: yhtäältä perisyntin vääristäminen ihmisjärki ei tavoita pahuuden kaltaisia hengellisiä totuuksia, ja toisaalta Jumalan todellisuus on epälooginen. On mahdollista muodostaa loogisia päättelyketjuja, jotka pätevät kuitenkin ainoastaan havaittavassa todellisuudessa. Paradoksi eli odotuksen tai vaikutelman vastainen asiointi liittyy juuri odotuksiin logiikan roolista. Ihmiset ovat yhdessä sopineet, ettei logiikkaa voi käyttää valikoiden. Yhdestäkin loogisesta ristiriidasta voidaan päätellä mitä tahansa; yhdenkin ristiriidan hyväksyminen vie asioilta merkityksen. Luterilainen teologia sen sijaan rajoittaa logiikan käyttöalan tähän maailmaan. Sen mukaan Jumalan varsinainen todellisuus on logiikan tuolla puolen. Siksi voimme yllättyä, kun pahuutena pitämämme ilmiöt selitetään niin yksinkertaisesti.

Logiikka ei kuitenkaan ole ainoa luterilaisen teologian näkyvään maailmaan rajaama filosofian ala. Itse asiassa vastaava rajausta tehdään kaikelle filosofialle. Vain teologia voi tutkia Jumalan todellisuutta, koska se tutkii Jumalan sanaa eli Raamattua. Filosofian ja teologian jyrkästi erottavia ajattelijoita onkin esiintynyt koko kristinuskon historian ajan. Kuitenkin vasta Lutherin myötä filosofian ja teologian välinen ero alkoi vakiintua koskemaan tiedon lisäksi myös merkityksiä. Kun aiemmin oli keskitytty erottamaan termien filosofia ja teologia merkitykset

toisistaan, Luther pitää teologiaa ja filosofiaa erillisinä kielinä. Vaikka molemmat ovat ihmiskieliä ja filosofian kieli on siten teologian kielen edellytys, Jumalan Sana korvaa filosofian vertauskuvilla. Näin filosofia jää taivaan ulkopuolelle.

Uusi tapa erottaa filosofia teologiasta saa Augustinuksen perisynti- ja vanhurskauttamisoppia seuraavan Lutherin eroamaan jopa oppi-isänsä ajattelusta. Augustinus määrittelee filosofian klassisella, käsitteen etymologiaan pohjaavalla tavalla viisauden rakastamiseksi. Luther sitä vastoin määrittelee filosofian suoraviivaisesti ihmisajatteluksi. Ilman uskoa tämä määrittelyero ei tosin näy, sillä kumpikaan ei usko ihmisen luonnollisten kykyjen tavoittavan ikuisia totuuksia. Uskon osalta Augustinuksen määritelmä kuitenkin sallii Lutherin määritelmää läheisemmän suhteen teologian ja filosofian välille. Viisauden rakastaminenhan voi periaatteessa olla myös Jumalan viisauden rakastamista uskon varassa. Näin Augustinus voi sitoutua Lutheria voimakkaammin uskon järjelliseen puolustamiseen. Hän kokeekin tarpeellisemmaksi etsiä uskonopeille puoltavia, järkeen vetoavia argumentteja, sillä teologia toimii hänelle filosofian logiikalla. Tämä on saattanut osin vahvistaa myös Augustinuksen taipumusta hengellistä Raamatun jakeita esimerkiksi ehtoollisopin tulkinnassa. Luther puolestaan on voinut keskittyä Raamatun kirjaimelliseen merkitykseen, koska hänelle filosofia on eri kieli.

Raamatun arvovaltaa puolustaessaan Luther ei suinkaan koe luovansa uutta todellisuutta tai kieltä. Teologian kieli ja sen tutkima todellisuus palautuvat hänen näkökulmastaan lopulta molemmat ikuiseen Jumalaan. Lutherille historiallisuus onkin sama asia kuin kirjaimellisuus. Näin hän tekee erilaisen esioletuksen kuin nykyajan tiede. Siinä missä tieteen on oletettava, että todellisuuden on oltava ymmärrettävä, Lutherille varsinainen todellisuus on paradoksaalinen. Luther ei siis usko lainkaan ihmisen kykyyn ymmärtää kokonaan todellisuutta. Logiikka vaikuttaa olevan hänelle vain maallinen kieli, joka on opittava keskustelun vuoksi. Hän yhdistää sen aristoteeliseen luonnolliseen järkeen. Jumalallinen järki taas on vain teologian tutkittavissa – siinä määrin kuin Jumalan ilmoitus antaa myöten.

Uskonoppien historian näkökulmasta Luther kuitenkin vaikuttaa nimenomaan luovan uuden, paradoksaalin todellisuuden. Hän tekee logiikasta määritelmällisesti aseettoman samalla, kun pyrkii varmistamaan jonkinlaisen jatkumon teologian ja filosofian välille. Historiallis-kriittisesti ja erityisesti naturalistisesti tarkasteltuna Lutherin raamatuntulkinta vaikuttaakin ulkokohtaiselta. Hän näyttää asettavan uskonopin historiasta riippumattomaksi tulkinnan perustaksi. Historiaa ei näin voi enää pitää dogmin tasa-arvoisena vuorovaikutuskumppanina. Tällainen

vaikutelma syntyy juuri erilaisesta ajattelun esioletuksesta ja sitä kautta erilaisesta historiakäsityksestä. Luterilaiset tunnustuskirjat edeltävät nekin historiallis-kriittistä naturalistista raamatuntutkimusta ja jakavat Lutherin historiakäsityksen. Naturalismin näkökulmasta ne luovat muurin Raamatun ja näkyvän todellisuuden välille. Ne asettavat Raamatun historian luonnonhistorian yläpuolelle.

Järjellä vaikuttaa tunnustuskirjojen ja Lutherin teologiassa olevan ylipäänsä uskoa etäisempi suhde Jumalan olemukseen. Jos logiikka rajataan luomakuntaan, jumalallisen järjen käsite on samalla erotettava logiikasta. Jumalan ilmoitus eli Raamattu tekee uskosta siten ainoan kanavan välittää ajatus jumalallisesta järjestä. Usko on ymmärryksen perusta. Se on Pyhän Hengen synnyttämää Pojan uskoa. Jumalan Sanaa eli logosta ei yhdistetä järkeen vaan Poikaan. Järjellä viitataankin tunnustuskirjoissa nimenomaan luotuun ja korruptoituneeseen luonnolliseen eli inhimilliseen järkeen (*ratio*). Jopa teologiassa hyödynnettävä filosofia mielletään yhä ihmisajatteluksi. Ja jos luonnollinen järki on synnynnäisesti vääristynyt seuraamaan ihmisen omia himoja, vääristymän on periydyttävä uskoviltakin vanhemmilta. Pappikaan ei ole sille immuuni. Siksi teologiaakin voi tehdä huonosti.

Eikö Jumalan ilmoitus siis vaikutakaan luonnolliseen järkeen? Seuraako Luther ja luterilainen teologia tässä Tommaso d'Aquinon ajattelua Augustinuksen sijaan? Ei ainakaan siinä mielessä kuin Vasili Zenkovsky d'Aquinoa tulkitsee. Koska Jumala perkaa pahaa himoa pois koko uskovan loppuelämän ajan, järkeä ei voi pitää täysin staattisena ja muuttumattomana. Uskovankin sielu kaipaa tosin hengellistä ravintoa kiusauksia vastustaakseen. Siksi Luther korostaa oikeiden lähteiden eli käytännössä Raamatun lukemista. Jumalan ilmoitus siis vaikuttaa myös luonnolliseen järkeen. Tämä ei kuitenkaan tee Augustinuksen ja Lutherin välistä filosofian määrittelyeroa tyhjäksi. Luther ja luterilainen teologia korostaa joka tapauksessa todellisuuden paradoksaalisuutta Augustinusta enemmän. Paradoksia tai logiikkaa ei kylläkään käsitteinä tunnustuskirjoissa mainita, mutta epäsuorasti niihin otetaan varsin usein kantaa. Logiikka on luterilaiselle teologialle inhimillistä järkeä hyödyntävää aristoteelista logiikkaa ja siten ihmisfilosofiaa. Sille Jumalan todellisuus on vieras, koska Jumalan kieltä ohjaa eri kielioppi.

Pahan ongelman luterilainen teologia ratkaisee siten jyrkällä uskon ja järjen erottelulla eli fideismillä. Järkeä ei kuitenkaan eroteta kokonaan uskosta, vaan ajatuksena on tehdä inhimillisestä järjestä uskon palvelija. Kun järjen käyttöala on ensin määriteltä, sitä voidaan hyödyntää myös uskonoppien muotoilussa. Näin järjestä tulee ikään kuin kynä, jota teologi voi aina tarvittaessa käyttää ja jonka voi

myös halutessaan jättää syrjään. Tästä kynästä puuttuu tosin kumi, jolla Raamatun tekstiä voisi korjata. Järjen käytön sääntöjä ohjaa nimittäin Jumalan sana. Järjestä tulee teologisesti aseeton, koska sillä ei voi arvostella teologian lähdettä. Samalla myös uskosta ja tiedosta tulee limittäisiä käsitteitä. Uskolla on tiedollinen sisältö, mutta se ei ole pelkkää tietoa. Vastaavasti tiedolla voi olla uskoa koskeva sisältö, mutta tämä ei ole välttämätöntä. Olennaista on kuitenkin siirtymä käsitealojen välillä. Jumalan lahjana usko voi tunkeutua järjen ja tiedon alueelle ja välittää tietoa havaittavasta todellisuudesta. Järki sitä vastoin ei voi saavuttaa hengellistä tietoa. Näin looginen ja tiedollinen pahan ongelma raukenee teologiassa.

Luterilaisuudella ei sinänsä ole velvollisuutta selittää uskonoppeja vaikkapa naturalismin kaltaisten täysin erilaatuisiin perusoletuksiin perustuvien uskomuskokonaisuuksien ehdoilla. Sen varsin fideistinen vastaus pahan ongelmaan ja tapa puolustaa Raamatun arvovaltaa vaikuttaa kuitenkin jopa liiankin näppärältä. Eikö vastaavalla tavalla voisi puolustaa minkä tahansa kirjan erehtymättömyyttä tai oikeuttaa minkä tahansa yliluonnollisen uskomuksen? Mikäli logiikka sidotaan yksinomaan näkyvään maailmaan, on hyvin vaikea keksiä yhteistä kriteeriä, jolla arvioida Lutherin painottamaa teologista kokonaissanomaa. Tällöin yhteisen keskustelun edellytys katoaa. Uskontodialogin sijaan jäljelle jää vain kasa väitteitä kunkin uskonnon paradoksaalisesta todellisuudesta. Lopputuloksena on juuri sellainen relativismi, jota Jumalan ilmoitusta painottamalla pyrittiin välttämään.

Tämän tutkielman perusteella oletus Jumalan absoluuttisesta hyvydestä vaikuttaa siis johtavan joko pahan ongelmaan tai relativismiin. Pahan ongelmaan se johtaa siksi, että absoluuttinen hyvyys olisi maksimoitava, eikä näin ole käynyt. Relativismiin se johtaa siksi, että loogisilta ongelmilta suojaudutaan paradoksien maailmaan. Jatkokysymyksenä olisi kuitenkin hyvä tutkia, mitä voidaan esittää tämän oletuksen tilalle. Voiko oletus Jumalan suhteellisesta hyvydestä oikeuttaa hyvyttä riittävän laajassa merkityksessä tai edes selittää havaintotodellisuuden vajavaisuutta? Vai tekeekö se vain Jeesuksen Kristuksen sovitustyön turhaksi? Onko näiden kahden vaihtoehdon välissä tai lisäksi ylipäänsä olemassa jotakin varteenotettavaa ratkaisumallia?

Looginen pahan ongelma sinänsä on kyllä ratkaistavissa. Esimerkiksi ajatus ihmisen itsenäisestä vapaasta tahdosta voidaan sovittaa pahuuden olemassaoloon. Hyvä ja kaikkivoipa Jumala voisi teoriassa myös sallia tällaisen itsenäisyyden. Tämä ratkaisu ei tosin ole synergismiä vastustavan sekä väistämätöntä pahuutta painottavan luterilaisen teologian käytettävissä. Lisäksi on epäselvää, voiko de-

terminismin kokonaan hylkäävää vapauskäsitystä sovittaa Jumalan absoluuttiseen hyvyYTEEN. Onko valinnanvapaus sama asia kuin vapaus toimia itse asettamansa arvojärjestyksen perusteella? Ja jos on, viittaako tämä arvorelativismiin valinnanvapauden piiriin kuuluvissa asioissa? Mikäli valinnanvapauden arvo on valintaa koskevia arvoja suurempi, tekeekö tämä valittavista asioista suhteellisia?

Pahan ongelman loogista jännitettä paljon suurempi ongelma on kuitenkin itse pahuus ja sen havainnollinen painoarvo. Luomakunnan kärsimys on hyvin todellista ja murentaa konkreettisesti ajatusta elämän merkityksellisyydestä. Pahan ongelman ratkaisuyritykset eivät voikaan tyytyä oikeuttamaan pahuutta. Tähän tyytyvä ei käytännössä voi välittää sen enempää pahuudesta kuin logiikastakaan. Pahuus nielee lopulta kaiken sen merkityksen, joka loogisilla erotteluilla luodaan. Se vie merkityksen kaikelta tieteeltä ja teologialta. Pyrkimysten ratkaista pahan ongelma tuleekin ensisijaisesti oikeuttaa hyvyys ja pyrkiä siten lopulta poistamaan pahuus. Juuri tämä tavoite johti Jumalan Sanan teologiaan ja luterilaisten tunnustuskirjojen syntyyn. Juuri tämä tavoite tekee pahuudesta uskon ja järjen ongelman.

Lähteet ja kirjallisuus

Lyhenteet

Apol.	Apologia Confessionis Augustanae, Augsburgin tunnustuksen puolustus
AS	Articuli Smalkaldici, Schmalkaldenin opinkohdat
BSELK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat
CA	Confessio Augustana, Augsburgin tunnustus
DK	Deutsch Katechismus, Iso katekismus
FC	Formula Concordiae, Yksimielisyyden ohje
FC-Ep.	Epitome, Tiivistelmä (Yksimielisyyden ohje)
FC-SD	Solida Declaratio, Täydellinen selitys (Yksimielisyyden ohje)
KJ	Kirkkojärjestys
KK	Kleine Katechismus, Vähä katekismus
LC	Liber Concordiae, Yksimielisyyden kirja

Lähteet ja apuneuvot

BSELK	
1979	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 8. auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
2014	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
KJ	
1991/93	Kirkolliskokouksen 8.11.1991 hyväksymä kirkkojärjestys (1055/1993). Voimassa 1.1.1994 alkaen. Helsinki: kirkkohallitus.
Tunnustuskirjat	
1998	Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-kirjat. 1. painos julkaistu 1990.

Kirjallisuus

Arand, Charles P. & Nestingen, James A. & Kolb, Robert	
2012	The Lutheran Confessions. History and Theology of the Book of Concord. Minneapolis: Fortress Press.
Betenson, Toby	
2015	Evaluative Claims Within the Problem of Evil. Religious Studies. Vol. 51/3. 361–377.

- Bielfeldt, Dennis Dale
1987 Luther, Logic, and Language-games. Inquiry into the Semantics of Theological Language in the Writings of Luther. Diss. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Calvan, Sergio & de Florio, Ciro
2012 The Role of Metaphysics between Science and Faith. – Understanding Human Experience: Reason and Faith. Ed. Francesco Botturi. Bern: Peter Lang.
- Chadwick, Henry
2005 East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times Until the Council of Florence. Oxford: Oxford University Press.
- Chamberlain, Charles
1984 The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics. – Transactions of the American Philological Association. Vol. 114.
<http://www.jstor.org/stable/284144>. Viitattu 7.11.2020.
- Chan, Yiu Sing Lúcas
2012 The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Crisp, Oliver D. & D'Costa, Gavin & Davies, Mervyn & Hampson, Peter
2012 Introduction. Theology in Search of a Handmaiden: Reason and Philosophy. – Theology and Philosophy. Faith and Reason. Ed. Oliver D. Crisp et al. London: T & T Clark.
- Evans, G.R.
2012 The Roman (Latin Western) Tradition. – Theology and Philosophy. Faith and Reason. Ed. Oliver D. Crisp et al. London: T & T Clark.
- Fahey, Michael A.
2007 Sacraments. – The Oxford Handbook of Systematic Theology. Ed. Kathryn Tanner & Iain R. Torrance & J.B. Webster. Oxford: Oxford University Press.
- Fraenkel, Carlos
2013 Spinoza on Miracles and the Truth of the Bible. Journal of the History of Ideas. Vol. 74/4. 643–658.
- Gassmann, Günther & Hendrix, Scott
2005 Johdatus luterilaiseen tunnustukseen. Suom. Tiina Ahonen & Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja.
- Gavrilyuk, Paul L.
2012 The Greek Church Fathers and Philosophy. – Theology and Philosophy. Faith and Reason. Ed. Oliver D. Crisp et al. London: T & T Clark.
- Geertz, Clifford
1973 Religion as a Cultural System. – The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books.

- Giordani, Alessandro & Gomarasca, Paolo
 2012 Trust as the End of Practical Reason: Justification Procedures.
 – Understanding Human Experience: Reason and Faith. Ed. Francesco
 Botturi. Bern: Peter Lang.
- Grane, Leif
 1987 The Augsburg Confession. A Commentary. Minneapolis: Augsburg.
- Hanson, Jim
 2012 A Neo-ontological Solution to the Problem of Evil. – Theology Today
 68/4. 478–489.
- Harris, Harriet A.
 1998 Fundamentalism and Evangelicals. Oxford Theological Monographs.
 New York: Oxford University Press.
- Helmer, Christine
 1999 The Trinity and Martin Luther. A Study on the Relationship between
 Genre, Language and the Trinity in Luther's Works (1523–1546).
 Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Holmén, Tom
 2003 Theodicean Motifs in the New Testament. Response to the Death of
 Jesus. – Theodicy in the World of the Bible. Ed. Antti Laato & Johannes
 Cornelis de Moor. Leiden: Brill.
- Jenson, Robert W.
 2012 Reform: Some Lutheran Views of Theology and Philosophy. – Theology
 and Philosophy. Faith and Reason. Ed. Oliver D. Crisp et al. London:
 T & T Clark.
- Kettunen, Paavo
 1998 Suomalainen rippi. Helsinki: Kirjapaja.
- Koivisto, Jussi
 2012 Is Evil Inevitable for Creation and Human Life? Studies on Martin
 Luther's Biblical Interpretation. Diss. Helsinki.
- Kolb, Robert
 2016 Martin Luther and the Enduring Word of God: The Wittenberg
 School and Its Scripture-Centered Proclamation. Grand Rapids:
 Baker Academic.
- Laato, Antti
 2003 Theodicy in the Deuteronomistic History. – Theodicy in the World of
 the Bible. Ed. Antti Laato & Johannes Cornelis de Moor. Leiden: Brill.
- Laato, Antti & de Moor, Johannes Cornelis
 2003 Theodicy in the World of the Bible. Leiden: Brill.

Larrimore, Mark

- 2001 Introduction: Responding to Evils. – The Problem of Evil: A Reader. Ed. Mark Larrimore. Oxford: Blackwell.

Lohse, Bernhard

- 1985 A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present. Philadelphia: Fortress Press.

Lopes Pereira, Jairzinho

- 2012 Augustine of Hippo and Martin Luther on original sin and justification of the sinner. Diss. Helsinki.

Losonsky, Michael

- 2012 Locke and Leibniz on Religious Faith. British Journal for the History of Philosophy. Vol. 20/4. 703–721.

Luck, Morgan

- 2010 Aquinas's Miracles and the Luciferous Defence: the Problem of the Evil/Miracle Ratio. Sophia. Vol. 48/2. 167–177.

Mannermaa, Tuomo

- 1979 In Ipsa Fide Christus Adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskokäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

Marder, Michael

- 2015 The Enlightenment, Pyropolitics, and the Problem of Evil. Political Theology. Vol. 16/2. 146–158.

Mawson, T. J.

- 2004 The Possibility of a Free-Will Defence for the Problem of Natural Evil. Religious Studies. Vol. 40/1. 23–42.

McFarland, Ian

- 2007 The Fall and Sin. – The Oxford Handbook of Systematic Theology. Ed. Kathryn Tanner & Iain R. Torrance & J. B. Webster. Oxford: Oxford University Press.

Mühlenberg, Ekkehard

- 1977 Synergia and Justification by Faith. – Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord. Ed. Lewis W. Spitz & Wenzel Lohff. Philadelphia: Fortress Press.

Neiman, Susan

- 2002 Evil in Modern Thought: an Alternative History of Philosophy. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Nitti, Silvana

- 2017 Luther and Political Power. Transl. Benedikt Jetter. – Martin Luther: A Christian Between Reforms and Modernity (1517–2017). Ed. Alberto Melloni. Berlin, Boston: De Gruyter. DOI 10.1515/9783110499025-015.

- Oberman, Heiko Augustinus
 1963 The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge: Harvard University Press.
- Palola, Jukka
 2011 Vanhurskautta, oikeutta vai uskollisuutta? šdq -sanue vuoden 1992 Kirkkoraamatun Psalmien kirjassa. Diss. Helsinki.
- Phillips, D. Z.
 2004 The Problem of Evil and the Problem of God. London: SCM Press.
- Pihlström, Sami
 2001 Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
 2011 Transcendental Guilt. Reflections on Ethical Finitude. Lanham: Lexington Books.
 2013 Pragmatic Pluralism and the Problem of God. New York: Fordham University Press.
- Rosental, Creighton
 2011 Lessons from Aquinas: a Resolution of the Problem of Faith and Reason. 1st ed. Macon: Mercer University Press.
- Schultz, Robert C.
 1977 Original Sin: Accident or Substance. The Paradoxical Significance of FC I, 53–62 in Historical Context. – Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord. Ed. Lewis W. Spitz & Wenzel Lohff. Philadelphia: Fortress Press.
- Stern, Robert
 2004 Does Ought Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does? – Utilitas. Vol. 16:1. University of Sheffield: Cambridge University Press.
<http://eprints.whiterose.ac.uk/298/1/sternr1.pdf>. Viitattu 8.11.2020.
- Toews, John E.
 2013 The Story of Original Sin. Cambridge: James Clarke & Co.
- Voskressenskaja, Janna
 2015 The Unity of Reason and Faith as a Human Challenge in E. Trubetskoy and V. Zenkovsky. – Faith and Reason in Russian Thought. Ed. Teresa Obolevitch & Pawel Rojek. Kraków: Copernicus Center Press.